إدوارد سعيد

تعقيبات على الاستشراق

ترجمة وتحرير: صبحي حديدي

تعقيبات على الاستشراق

كان كتاب **الاستشراق** نقلة إدوارد سعيد الحاسمة نحوتحليل العلاقة بين القوة والمعرفة، وأداء الخطاب الاستشراقي العام لوظيفة تعبوية وسياسية وتخييلية خدمت السياسات الاستعمارية وشكلت جزءاً لا يتجزأ من مناخات صعود الامبريالية. وفي مقالة كتبها لمجلة «تايم» الأمريكية بمناسبة صدور الكتاب قال سعيد: «بالنسبة إلى الغرب، انطوى فهم الاسلام على محاولةتحويل تنوّعه إلى جوهر وحداني غير قابل للتطور، وقلب أصالته إلى نسخة منحطة من الثقافة المسيحية، ومسخ شعوبه إلى كاريكاتورات مثيرة للرعب...». ومثل أية سلعة ناجحة رائجة، كان الشرق المصنّع ممنوعاً من التبدل. وإذا حدث ودخل جزء من تاريخه في تناقض مع خصائص السلعة كما رسمها المستشرقون، فإن هذا الجزء سيُقمع ويُبطل ويُلغى.

ولقد مضى ذلك الزمن الذي سمح للخطاب الغربي أن يزعم احتكار تمثيل الآخر، وإدراج وإقصاء وتصنيف كلّ وأيّ مجتمع وقبيلة وخريطة وجغرافي وفق هذا المعيار الغربي أو ذاك، وفي هذا الملف الحضاري والمدني أو ذاك. لقد مضى ذلك الزمن بسبب أن الغرب ذاته يشهد الآن أعنف أطوار أزمة التمثيل، وتلد في كل يوم خطابات مضادة تشهد على -بقدر ما تعرّف- جدل الهوية والفارق انطلاقاً من نقطة نقدية واعية لذاتها وليست (ربما للمرّة الأولى في التاريخ الحديث) نتاج سفاح ثقافي مع الخطاب الغربي بمختلف ضروبه وصنوفه.

أيضاً، مضى ذلك الزمن بسبب من كتاب إدوارد سعيد **الاستشراق**. والمقالات المجموعة في هذا الكتاب تناقش مآلات ذلك الاسهام النقدي والمعرفي الحاسم، بعد مرور عقد ونصف على صدوره، وفي سياق فكري وكوني حافل يرجّع أصداء الانساق الثقافية الغربية التي أتاحت صعود خطاب الاستشراق وتوطيد أركانه كنظام موضوع مباشرة في خدمة الإمبراطورية. ومقالات إدوارد سعيد تتحدث عن نمط المستشرق المحلّف، والمؤرّخ المبشّر بالسياسات الكولونيالية (قديمها مثل جديدها)، والمفكّر المتحرر من وطأة التاريخ .. تاريخ الآخر دائماً.



إدوارد سعيد



ترجمة وتحرير: صبحي حديدي





الطبعة الأولى

1996

المؤسسة العربية للدراسات والنشر

المركز الرئيسي:

بيروت، ساقية الجنزير، شارع برلين

بناية برج الكارلتون

ت: 807900/1 ص.ب.: 11-5460

تلكس: LE/DIRKAY 40067 برقيًا: موكيالي



دار الفارس للنشر والتوزيع

عمان، الشميساني، شارع عبد الحميد شومان

عمارة بترا سنتر، فوق (مطعم بيتزاهت)

ت: 605432 فاكس: 685501

ص.ب.: 9157 عمان 11191

مقدمة

١

«حروب الله» كثيرة هذه الأيام، و«أعداء الله» كُثُر أيضاً، ومَن أجدر بمتابعة هذا الوطيس أكثر من المستشرقين المحترفين (ذوي الباع الطويل في فهم «الشرق» و«الاسلام» و«العرب»)، وتلامذتهم من أنصاف وأرباع المستشرقين (ذوي الباع الطويل أو القصير في خدمة السياسة والسياسات اليومية قبل العلم والمناهج التعليمية)؟ ومَن المخوّل أكثر منهم بمتابعة ذلك الوسيط المحتدم وفق صيغة تتجاوز استباق الأكثر للكثير، لتبلغ حدود استباق الحاضر للغد، بعد شطب تسعة أعشار الماضي بجدله وأثقاله وظلاله؟

برنارد لويس، إمام المستشرقين المعاصرين، غارق حتّى أذنيه في تقصّي أثر «الأصولية» الاسلامية ـ على سبيل المثال الأقرب إلى الامتياز الأثير ـ من مساجد طهران إلى حجرات الوعظ في لوس أنجليس، ومن حسينيات الجنوب اللبناني إلى طوق التتار التاريخي القديم في روسيا ـ ومنذ أن وضعت حرب الخليج الثانية أوزارها والرجل يتابع عظائم أمور العالم الاسلامي مثل صغائرها، ويربط الأهوال بالسفاسف، ويستخرج لنا عوارض الرعب والإرهاب التي زرعها العثمانيون عند أسوار فيينا عام ١٦٣٨، وتولاّها بالرعاية والسقاية أشخاص مثل رشيد عالي الكيلاني والحاج أمين الحسيني، وأتَت أُكلها في عهود جمال عبد الناصر، ثم الخميني، ثم صدام حسين، ثم ... الشيخ عمر عبد الرحمن!

ولقد رأينا العالِم الوقور يغفر لمجلة وقورة مثل *American Schol-ar* أنها بدّلت عنوان دراسته المسمّاة «أزمة الشرق الأوسط في

منظور تاريخي» إلى عنوان أكثر إثارة وصخباً هو: «مَن يحتاج إلى صدام حسين»؟ أو أن مجلة *Atlantic Monthly* نشرت دراسته «جذور السخط الاسلامي» مزيّنة برسم مريب لمسلم منكبّ على تلاوة القرآن وخلفه حيّة تسعى للانقضاض عليه وجلدها مرقّط بالعلم الأمريكي؟ ولكي يسهّل التحرير مهمة القارىء (أو يختزل المادة العلمية الثقيلة إلى برشامات قراءة يسهل ابتلاعها وهضمها) سارت المقتطفات المنتزعة من النص والمطبوعة بالبنط العريض على النحو التالي: «إذا كان المقاتلون في حرب الاسلام، المجاهدون في سبيل الله، يقاتلون لرفع راية الله، فالنتيجة المنطقية التالية هي أن خصومهم يقاتلون ضد الله»، أو «القادة الأصوليون ليسوا على خطّ يؤمن بأن الحضارة الغربية هي التحدّي الأكبر أمام طريقة العيش التي يريدون الحفاظ عليها أو إحياءها».

وقبل سبع سنوات (غير عجاف البتة) من هذه الرياضة الاستشراقية، شارك برنارد لويس في ندوة نظمتها «جمعية دراسات الشرق الأوسط» MESA وقدّم هجاء مريراً ضد هواة الاستشراق الذين يصرفون سحابة نهارهم في استخراج نظائر زائفة من مقارنة التراث اليهودي ـ المسيحي بالتراث الاسلامي فيقولون، مثلاً، إن القرآن هو توراة المسلمين، أو إن يوم الجمعة هو سبت Sabbath المسلمين. الأخطر من ذلك، يتابع لويس، أن نقرن كلمات من نوع «الثورة» بالاسلام ونحن نعرف أن هذه الكلمة لا تستدعي في ذهن القارىء الغربي سوى الثورة الأمريكية أو الفرنسية أو الروسية: «اقتحام الباستيل شيء، ومعركة كربلاء شيء آخر تماماً. ولكي نفهم، أو لكي نسعى إلى فهم الحركات في حضارة أخرى، يتوجّب علينا أن ندركها في سياقها ومصطلحها، في علاقتها بتاريخها، بأعرافها، وبآمالها».

تلك كانت أطروحات تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٨٦، أمّا

أطروحات آذار (مارس) ١٩٩٣ فهي لا تقارن الثورة الاسلامية بالثورتين الفرنسية والروسية فحسب، بل تكشّف النقاب عن وجود يعاقبة وبلاشفة مسلمين! في مقالة حديثة نشرتها مجلة *New York Review* تحت عنوان «أعداء الله» يقول برنارد لويس إن الثورة الاسلامية «تمتلك يعاقبتها وبلاشفتها، بالحماس الشرس للمجموعة الأولى، وبالثوابت الجامدة للمجموعة الثانية، وبالعنف الدامي للاثنتين معاً (...) ولن يطول الأمر حتى تفرز هذه الثورة نموذجها النابوليوني أو الستاليني لكي تبلغ ذُرى جديدة من حربها ضد أعداء الله». وإذا كانت الثورة الفرنسية قد عرّفت خصومها اجتماعياً (الارستقراطية)، والثورة الروسية عرّفتهم اجتماعياً واقتصادياً وإيديولوجياً (البرجوازية/الرأسمالية/الثورة المضادة)، فإن الثورة الاسلامية تعرّف خصومها بمصطلح واحد وحيد هو «أعداء الله» يغطي المجتمع والاقتصاد والإيديولوجيا في آن معاً.

عاد إمام المستشرقين، بالتالي، إلى الموقع الذي هجاه بشدّة قبل سبع سنوات ... والعَوْد أحمد وأوضح وأقلّ التباساً. إنه اليوم لا يقارن ما لا يقبل المقارنة فقط، بل يعود بهذا العالم الاسلامي العجيب إلى الإغريق القدماء (حيث «أعداء الله» هم بروميثيوس ويوليسيس والعمالقة الذين تورّطوا في حروب الآلهة رغم أنوفهم)، وإلى الشيطان الزرادشتي (الذي يرجّع صدى نيتشه دون ريب)، وإلى عالم شاسع واسع هو ميدان انخراط قوى الشر الجبّارة في صراع كوني ضد قوى الخير البريئة. أمّا الاستخلاص المركزي فهو أن الخسران المبين مصير أولئك الذين يشوّهون اسم الله بتحويله إلى «سيّد يشرف على الخاطفين والقتلة، ومعبود يبشّر بالبغضاء وسفك الدماء، ولا يكتسب جلاله إلاّ بإزهاق أرواح الغرباء الأبرياء ـ من شباب وشيوخ، وذكور وإناث ـ باستخدام القنابل والرشاشات وسكاكين المطبخ». أيّ وقار أكاديمي منع برنارد لويس من إضافة السلاح الرابع: الحجر؟

المسألة في نهاية الأمر هي صخرة «الثورة الإسلامية» التي تتكسر عليها محاولات الإصلاح والتحديث والعَلْمَنة و«الاقتراب قليلاً من روح العصر». وكيف السبيل إلى ذلك ومعادلة هذه الصخرة أشبه بمنطق الأواني المستطرقة: الدولة هي دولة الله، والشريعة هي شريعة الله، والجيش جيش الله، والعدو ـ استطراداً ـ هو عدو الله؟ وكيف السبيل، من جهة ثانية، إذا كان هذا الشرق الأوسط أزلياً سرمدياً لا يحول فيه شيء ولا يزول؟ وبرنارد لويس يسألنا (شامتاً): ألم ترتفع أصوات عديدة بعد حرب الخليج مؤكدة ولادة نظام جديد وشرق أوسط جديد، وجازمة بأن لا شيء سيبقى على حاله في محيط الزوابع هذا؟ ويجيب: لقد احتاج الأمر إلى أسابيع معدودات للعودة إلى المربّع الأول، «لعودة الممثلين إلى الأدوار القديمة التي رسمتها لهم النصوص القديمة. لا شيء تغيّر. كل شيء يعود إلى سابق عهده».

أحكام ـ أين منها النبوءات! ـ تبعث على القشعريرة إذ تصدر عن رجل هو اليوم باب حكمة الشرق الأوسط. وليس في العبارة الأخيرة أية درجة من التهكم أو المبالغة، فهذا هو موقع الرجل. مَن سواه يستطيع القول بثقة حاسمة إن حرب الخليج كانت الاستكمال الشكلي لسيرورة أفول العروبة كقوّة سياسية محرّكة، والعالم العربي ككيان سياسي؟ في مقالة حملت عنوان «إعادة التفكير بالشرق الأوسط»، نشرتها مجلة *Foreign Affairs* في عدد خريف ١٩٩٢، اعتبر لويس أن حرب الخليج الثانية لم تكن حرباً أمريكية ـ عربية رغم محاولات تقديمها على هذه الشاكلة، ولم تكن حرباً اسرائيلية ـ عربية رغم محاولات حرفها نحو هذا الاتجاه، ولم تكن حرباً إيديولوجية رغم جاذبية صدّام حسين (المتأخرة ولكن المفاجئة) لدى الأوساط الأصولية والشعبوية، ورغم تبشير الحلفاء السطحي بالديمقراطية. لقد كانت، في التحليل الأخير، «حرباً عربية ـ عربية تورّطت فيها أمريكا وهي كارهة لها، دعماً لحلفائها

ودفاعاً عن المصالح العامة المعروفة للعالم الحر، واستُخدمت فيها اسرائيل (على نحو محدود ولكنه مؤلم بقدر ما هو فاشل) كهدف لصرف الأنظار».

وإذ يدهش المرء أمام استخدام لويس لتعبير «العالم الحر»، (الخارج لتوّه من قاموس الحرب الباردة، رثّاً ومكروراً وباهتاً)، فإن الدهشة سرعان ما تتبدد حين يتضح ـ بعد سطور قليلة ـ أن هذا العالم الحر مضافاً إلى الدولة العبرية هو الوحيد القادر على بعث الحياة في جثّة العروبة و«إعادة خلق كتلة سياسية عربية» من الأنقاض التي خلّفها صدّام حسين! هذه ليست مفارقة (وليست مزحة أكاديمية ثقيلة، بالتأكيد) سيّما حين تتوالى عواقب حرب الخليج:

١ ـ نهاية فاعلية النفط كسلاح في أيدي الدول المنتجة (ويترك لويس هامشاً لمفاجآت «أرض الزلازل» حين يردف: في المدى المنظور على الأقل). ويحذّر الغرب من إعادة تحويل النفط إلى سلاح، الأمر الذي سيُسجّل كسابقة في «الحماقة ونقص الكفاءة» من جانب أولئك الذين يتخذون القرارات السياسية والتجارية ذات المضمون العالمي. الاستشراق هنا لا يمارس انعطافة صريحة صوب حروب المبادلات والطاقة فحسب، بل يوسّع حقل دراسته بعيداً عن سياج الشرق ليغطّي الجنوب بأسره (ممثّلاً في الدول المنتجة) مقابل الشمال بأسره (ممثّلاً بمراكز القرار).

٢ ـ سقوط وهم التكنولوجيا المستوردة كواحد من أهمّ دروس الحرب العسكرية. وهزيمة القوّات المسلحة العراقية (ولا يتردد لويس في وصفها بـ «النكراء» و«الصاعقة») ذكّرت العالم بأمر أخذ العالم ينساه: الهوّة التكنولوجية والعسكرية

التي تفصل الغرب الحديث عن باقي العالم، والتي أتاحت لدول مثل هولندا والبرتغال (صغيرة نسبياً، ولكن غربية) أن تغزو وتحكم أمبراطوريات واسعة في آسيا وأفريقيا. استيراد التكنولوجيا عقيم والحال هذا، وتطويرها محال بسبب «جمود العقيدة» واغلاقها الأبواب والنوافذ أمام رياح الحداثة، ومحاولة سرقتها وتعلّمها وتعليمها جريمة لا تُغتفر، والدائرة مغلقة. ويسأل لويس: «أليس هذا هو السبب وراء الانتصارات العسكرية التي أحرزتها اسرائيل ضد جيران أكثر عدداً وعدّة»؟ ونسأل بدورنا: أهذا هو السبب حقاً؟ ألم يكن عقاب انفلات «وحش الحداثة» العراقي من عقاله هو تدمير الجسور ومحطات المياه والكهرباء قبل كسر شوكة «الجيش الرابع في العالم»؟

٣ ـ سقوط الشرق الأوسط كملتقى وعقدة طرق وجسور بين أوروبا وآسيا وأفريقيا، بسبب انحلال الإمبراطورية السوفييتية وغياب روسيا كلاعب أساسي في المشهد العالمي. ويرى لويس أن مصطلح الشرق الأوسط ظلّ غامضاً جغرافياً، باستثناء دلالات حدوده الشمالية، أي الاتحاد السوفييتي. لقد امّحى ذلك الخط الآن، فأراح واستراح. ولكن، ألم يكن ذلك الخط وهمياً منذ البدء؟ ألم يكن مضلّلاً في سياق ما أشاعه حول امتداد روسيا القيصرية إلى المياه الدافئة في الخليج وشرق عدن؟ ومن جهة ثانية، هل حالت تخوم هذا الخط الخرافي دون قيام روسيا بإلحاق أراض واسعة في القوقاز وآسيا الوسطى، رغم اختلافها ثقافياً وإثنياً ولغوياً ودينياً عن المركز الأرثوذكسي الروسي وانتمائها إلى الشرق الأوسط التاريخي؟ وبصدد هذا الانتماء الأخير، بِمَ تختلف سمرقند وبخارى عن أصفهان ودمشق؟ وأين يضع لويس الأعلام الكبار من أمثال البيروني والخوارزمي

والفارابي وابن سينا؟ وأين يضع صحيح البخاري؟

٤ ـ أنظمة عربية عديدة بدأت تدرك الآن أن اسرائيل ليست هي المشكلة الأخطر أو التهديد الأعظم لأمنها واستقرارها، سواء بالقياس إلى أفضل التقديرات حول قوّتها (أي اسرائيل) أو أسوأ التقديرات حول نواياها. واستمرار حالة الحرب مع اسرائيل حاضنة خصبة لولادة صدّام حسين الثاني أو الشبيه والذي قد يكون هذه المرّة «أكثر ذكاء وأوفر حظاً». ولعل برنارد لويس يملك عن تلك الأنظمة العربية العديدة قدراً من المعلومات الملموسة يكفيه لإعلان استنتاجه، ولا حيلة للمرء هنا. أمّا أن يضم إلى الأنظمة «فئات عريضة من العرب»، فإنه بذلك يقفز بعيداً عن تنظيره السابق للصراع العربي ـ الاسرائيلي وتأويله لجذور الرفض العربي لفكرة قيام دولة اسرائيل، واستمرار هذا الرفض لأسباب دينية (مسيحية واسلامية في آن معاً) سوف تظل مقيمة ما أقامت الديانتان. وعودة بسيطة إلى مقالته الشهيرة «عداء السامية الجديد»، المنشورة في *New York Review* بتاريخ ١٨ نيسان (أبريل) ١٩٨٦، تذكّرنا بأن المسلمين فقدوا الكثير من الأراضي واعتادوا نسيانها، ولكنهم لم يتمكنوا من نسيان فلسطين بسبب وقوعها في يد اليهود، وبسبب صلاح الدين الأيوبي، ولأسباب أخرى روحية وسيكولوجية وتاريخية اعتبرها برنارد لويس طبعة جديدة من العداء للسامية، أشدّ هولاً وعمقاً وتجذّراً من الطبعة الأوروبية.

٥ ـ «العلاقة الإيديولوجية أو العاطفية» هي أيضاً عنصر هامّ يمتلك قيمة استراتيجية كامنة عالية، وبها يقصد لويس الإشارة إلى نمطين من التحالفات. الأول استراتيجي ينهض على جملة مصالح مؤقتة ولكنها حيوية، وهو نمط قابل

للتبدّل السريع مع تبدّل الأنظمة ومعادلات القوّة كما في ليبيا والعراق وإيران ومصر (حيث أدّى تغيير الحكّام إلى الانتقال من الغرب إلى السوفييت ثم إلى الغرب من جديد)، وكما في الموقف الأمريكي من حلفاء الأمس (في فييتنام الجنوبية وكردستان ولبنان، ويردف لويس: وأكاد أقول الكويت أيضاً). النمط الثاني يقوم على رابطة عميقة وأصيلة بين «المؤسسات والمطامح وطرق العيش»، وهو أبعد ما يكون عن التبدّل (ومثاله بطبيعة الحال هو التحالف الوطيد بين الولايات المتحدة واسرائيل، رغم «بعض العثرات التي ألحقت الأذى بصورة اسرائيل الديمقراطية» هنا وهناك).

كلّ هذه العواقب والشرق الأوسط ـ في عرف لويس ـ سرمدي أزلي: لا شيء تغيّر، لا شيء سيتغيّر! الأصولية الدينية هي وحدها التي تفتح بصيص أمل في حدوث تغيير ـ وأيّ تغيير! ـ حين «تدخل الثورة الاسلامية طورها النابوليوني أو الستاليني فتتمتّع، مثل أسلافها اليعاقبة والبلاشفة، بفضيلة وجود طوابير خامسة في كل بلد وجماعة ذات صلة بخطابها الكوني العام». ويدرك لويس أن هذا النذير العقائدي والإيديولوجي لا يكفي لترسيم دائرة الرعب أو سيناريو الكابوس، فيسارع إلى القول: «ثمة أيضاً احتمال حيازتها للأسلحة النووية ووضعها قيد الاستخدام الإرهابي أو العسكري النظامي».

وفي نهاية مقالته يدرك برنارد لويس ضرورة حقننا (نحن، قبل قارئه الأوروبي) بجرعة مهدّئة تمزج السوسيولوجيا بكلمة حقّ يراد بها باطل: «التجربة المرّة ـ الحلوة للاستغلال زوّدت العديد من الكتّاب والمثقفين العرب بدرجة جديدة من الوعي بالمعنى الأعمق للحرية والمضمون الأصوب من الديمقراطية». لكن الديمقراطية «صعبة» عندنا، وأفقها التاريخي ينغلق عند الكارثة والدماء والحرب الأهلية، وتجربة لبنان هي مثال برنارد لويس: ماذا تبقّى

من أول تجربة عربية في الديمقراطية، سوى الأطلال والقائمقامية؟

وما دامت تجربة الديمقراطية الغربية مغلقة وجوباً، وتجربة الديمقراطية الاسرائيلية ممتنعة شرعاً، والتجربة المحلية مفتوحة على الدماء وحدها، فإلى أين يتوجه هذا البائس العاثر الحظ الذي نسمّيه العربي أوالمسلم؟ إلى النموذج التركي، يجيبنا لويس دون تردد: «الديمقراطية في تركيا لم تكن من صنع الحكام الإمبرياليين، ولم تفرضها القوى الغازية الظافرة. لقد كانت خياراً حرّاً مارسه الأتراك حين انتهجوا طريق الديمقراطية الطويل والشاق والمزروع بالعقبات، ولكنهم برهنوا أن حسن النية والتصميم والشجاعة والصبر كفيلة بتذليل تلك العقبات والتقدّم على طريق الحرّية».

السطور الأخيرة خاتمة دراسة أكاديمية رصينة لإمام الاستشراق المعاصر، وليست خطبة رسمية. لكن المشكلة لا تكمن في هذا الخطاب البلاغي المشحون، بل في واقعة أن لويس احتاج إلى ثلاثة أشهر فقط لكي ينكر علينا إمكانية الاقتداء بالأتراك! وفي مقالته «الاسلام والديمقراطية الليبرالية»، في مجلة *Atlantic Monthly* لشهر شباط (فبراير) ١٩٩٣، اعتبر لويس أن مشكلة الشرق الأوسط لا تتعلق بمدى التطابق بين الأصولية والديمقراطية الليبرالية، بل بإمكانية وجود أي تطابق بين هذه الأخيرة والدين الاسلامي ذاته، الأمر الذي يعني أن «حروب الله» قائمة حامية الوطيس، و«أعداء الله» يتقاطرون من كل حدب وصوب.

لا شيء تغيّر. لا شيء سيتغيّر!

٢

إذا كان هذا هو خطاب المستشرق المعاصر، فماذا عن خطاب المؤرخ المعاصر، من النوع الذي يضفي مسحة سياسية ملموسة على كتابته لتاريخ الشرق الأوسط بصفة خاصة والعالم الثالث بصفة عامة. بول جونسون هو أبرز الأمثلة لأنه يبحث عن إمبريالية غربية جديدة بدلاً عن ضائع، وكتب قبلها يطالب بإعادة نظام الانتداب الاستعماري ... «قبل فوات الأوان» كما جاء في عنوان مقالته العصبية.

وبول جونسون، لمن لا يعرفه، كاتب من النوع الذي يجعل المرء يرتاب في أن اليوم الواحد يتألف من مائة ساعة بدل الأربع والعشرين. لقد وضع كتابين ضخمين عن الحياة الفكرية المعاصرة، ومجلدات أشدّ ضخامة تؤرّخ للمسيحية واليهودية والشعب الإنكليزي وإرلنده، وكَتَب سيرة إليزابيث الأولى والبابا يوحنا الثالث والعشرين، وحضارات الأرض المقدسة، وتاريخ العالم بأسره. وفي أقلّ من عشر سنوات أصدر الكتب التالية: **تاريخ المسيحية، تاريخ العالم الحديث، تاريخ الشعب الإنكليزي، تاريخ اليهود، تاريخ الأزمنة الحديثة** ... آخر الكتب يقع في ٨٣٢ صفحة، وجميع الكتب الأخرى لا يقلّ واحدها عن ٥٠٠ صفحة. وللتدليل على المحتوى الدسم لتلك المجلدات نختار الاستشهادات التالية من كتابه **تاريخ اليهود**:

- «استعباد الفراعنة لليهود كان استبطاناً بعيداً، لا يقلّ خبثاً، لبرامج السخرة التي وضعها هتلر لليهود».
- «بدون السكك الحديدية يصعب أن نتخيّل وقوع الهلوكوست».
- «الغرف الخمس في أوشفتز كانت قادرة على إفناء ٦٠ ألف رجل وامرأة وطفل كل أربع وعشرين ساعة».
- «عدد الأفارقة والآسيويين الذين قضوا نحبهم بفعل السياسة

النفطية العربية بعد عام ١٩٧٣ يبلغ عشرات الملايين».
- «احتلال جنوب لبنان [وليس بيروت] كان في خلفية المذبحة التي نظّمها المسيحيون الكتائبيون العرب ضد اللاجئين المسلمين في صبرا وشاتيلا. لكن الدعاوة العربية والسوفييتية أحسنت استغلال هذه الحادثة وألصقت مسؤوليتها باسرائيل. ولقد علّق بيغن في اجتماع مجلس الوزراء بعد ثلاثة أيام: الغوييم يقتلون الغوييم، واللوم يقع على اليهود».

وبول جونسون مثال ساطع على الدوران بزاوية تامة من صفوف اليسار إلى صفوف اليمين، وقدوة حسنة لطائفة من المثقفين الذين هداهم النظام الدولي الجديد إلى سواء السبيل، وإن كانت فضيلته أنه اهتدى مبكّراً، وكانت عمادته على يد ريشارد نكسون ومارغريت ثاتشر. خلال السبعينات أتمّ انتقاله من دوائر اليسار المعتدل حول حزب العمال البريطاني إلى دوائر اليمين الرجعي حول حزب المحافظين (حين يتواجد في بريطانيا) وحول المحافظين الجمهوريين الجدد (حين يتواجد في أمريكا). وما يسرده جونسون في أعماله ليس تاريخاً بل اجتهادات خرافية وأقنعة إيديولوجية ونشاطاً خيالياً مفرطاً لا يعاني من مشكلة أخرى سوى الافتقار إلى المنطق السليم (من النوع الذي يغيب عن وصفه لغرف الغاز أو ضحايا النفط العربي).

وليس الأمر أنه لا يرى ما يجرى من حوله في العالم، ولكنه يفضّل النظر إلى الحاضر والمستقبل بتفاؤل (غربي) حذر، ويؤمن بـ «قاعدة مركزية في التراث اليهودي - المسيحي تقول بوجوب أن يحصي المرء نِعَمَه». وأول النعم عنده أن الغرب خرج ظافراً من هذا القرن المرعب و «الأكثر خطورة في تاريخ البشرية». لقد بلغ به الكبر عتيّاً، وهو في عمر يسمح له باستذكار ثلاثة أحداث رهيبة

كادت تدني العالم المتحضّر من شفير الهلاك والفناء: ١٩٤٠ حين حاول النظام النازي وإيديولوجيته الفرنكنشتاينية السيطرة على القارّة الأوروبية وبعض آسيا وأفريقيا، و١٩٤٦ حين أوشك الأمريكيون على سحب قوّاتهم من أوروبا تاركين العالم لقمة سائغة أمام ستالين، وأعوام السبعينات حين بدت فضيحة ووترغيت وكأنها تجرّد الجبار الأمريكي الأعظم من جميع هياكله القيادية والأخلاقية.

ولكن التسعينات غير السبعينات وغير الأربعينات. وها هو ينشر مطوّلته حول الإمبريالية الضائعة في المجلة الأمريكية *National Review*، عدد ١٤ كانون الأول (ديسمبر) ١٩٩٢، مع مقدمة تقول: «لقد حان الوقت للكفّ عن نواح القرن العشرين والشروع بتدبّر السُبُل الكفيلة بضمان استقرار كوني ورفاهية واسعة. الخطوة الأولى هي إعادة تأسيس الإمبريالية الغربية». رسّام المجلة كان بين أفضل من أحسنوا قراءة النص، فرسم العم سام غاضباً عاقد الحاجبين، يرتدي القميص رقم ١ ويحمل الكرة الأرضية كمن يهدد بقذفها إلى العدم، أو إسقاطها كالقنبلة في مكان ما من المجرّة، أو استخدامها ببساطة ككرة قدم ضخمة بعض الشيء!

لقد مات الآن نظام العوالم الثلاثة كما يخبرنا جونسون، ونحن اليوم نعيش نظام العالم الأول، الوحيد الذي يشهد انتقال قيم الغرب وطرائق عيشه إلى جميع أرجاء المعمورة، انتقال النار في الهشيم. ونحن بحاجة إلى إرساء هذا العالم الوحيد على سبعة أعمدة هي حكمة القرن الواحد والعشرين (ولا بدّ من هذا الرقم لكي نتذكّر لورنس العرب وكتابه المأثور):

الأمم المتحدة هي أولى الأعمدة، ولقد كان الغرب محظوظاً حين أسفرت الحرب الباردة عن انضمام روسيا إلى العالم المتمدن

واسترداد مجلس الأمن لدوره كذراع طويلة للقوى الغربية الجبارة. كذلك كان الغرب محظوظاً بظهور صدّام حسين على هيئة «شيطان منفلت من عقاله» Diabolus ex machina . ويكتب جونسون: «لو كان صدّام حسين شيطاناً رغم أنفه، أو نصف شيطان، أو شيطاناً مضطرباً لما أدّى الغرض. لكنه كان شيطاناً تامّاً كاملاً، وشيطاناً معيارياً نمطياً من طراز هتلر». وشروط جونسون لكي يكون أداء الأمم المتحدة لائقاً بأخلاقيات العالم الأول الوحيد في القرن المقبل، شروط عملية وبسيطة: وضع عملية «عاصفة الصحراء» نصب أعين مجلس الأمن الدولي كلما رنّ ناقوس على وجه البسيطة، وضمّ اليابان إلى الدول دائمة العضوية لكي يكتمل عقد الجبابرة، وطرد «العجوز بطرس بطرس غالي» لأنه يعيش في عصر أفرو - آسيوي أكل الدهر عليه وشرب، وتوفير الشروط الكفيلة بوضع دول العالم الثالث على هامش المنظمة الدولية لكي لا نكرر خطأ ترومان في منح الجمعية العامة حق اتخاذ القرارات، أو خطأ أيزنهاور الذي سمح لشخص مثل همرشولد بإدانة فرنسا وبريطانيا جرّاء حرب السويس، مثلما أتاح فيما بعد وقوع «فضيحة» اعتلاء ياسر عرفات لمنبر المنظمة الدولية. وإذا كان من واجب الولايات المتحدة أن تتولى دور الشرطي الكوني، فإن من حقها على مجلس الأمن أن يتحوّل إلى ما يشبه المخفر أو الوكيل والنيابة الساهرة على تطبيق القانون.

ذلك يفضي إلى العمود الثاني، أي تحويل الأمن الجماعي من قوة سلبية تتحرك وفق مبدأ ردّ الفعل إلى «كلب حراسة» يقظ قادر على التقاط رائحة الجريمة والحؤول دون وقوعها. ثمة ضرورة لتعديل ميثاق الأمم المتحدة بحيث يمتلك مجلس الأمن أواليات تدخّل دينامية، وأنظمة تمويل مرنة وأكثر «كرماً». العمود الثالث يتفرّع عن الثاني ويتصل بحق التدخل، مثلما يتصل بطرد الأوهام الطوباوية والإيديولوجيات المضلِّلة حول «خرافة الاستقلال».

عشرات الدول في آسيا وأفريقيا لا تفقه حرفاً واحداً في أبجدية إدارة الدولة والمجتمع، وينبغي عدم التردد في إعادة العمل باتفاقية فرساي ونظام الانتداب (الذي يقول جونسون أنه كان ناجحاً في كل مكان ... باستثناء فلسطين حيث ارتكب البريطانيون جملة أخطاء بحقّ «الحركة الصهيونية الديمقراطية»). ولأن مجلس الأمن هو مخفر وأرشيف الجبابرة، فإن جونسون ينيط به مهمة «إحياء الحيوية الإمبريالية واستعادة المعنى النبيل لكلمة الاستعمار».

العمود الرابع هو العمل الحثيث لاستيعاب الصين وإعادة توجيهها في أقنية إيجابية وبنّاءة (رغم الماركسية والتوتاليتارية كما يشير)، وذلك لضمان القدر الأقصى من الانسجام في علاقات القوّة ولدرء خطر الشرق. الصين، عند جونسون، هي «صدّام حسين مضروباً بأربعين ضعفاً» !! ولكنها تتحرّك ضمن معادلة جيو - استراتيجية واقتصادية مكمّلة لحركة الغرب، وموازية لحركة اليابان والتنانين الآسيوية الصغيرة في أندونيسيا وتايوان وسنغافورة وكوريا.

وإدخال الصين في إيقاع الاقتصاد الدولي عنصر ضروري للعمود الخامس المركّب: المجموعة الأوروبية، اتفاقية ماستريخت، «الاتفاقية العامة حول التعرفة والتجارة» GATT، معدّلات صرف العملة، وما إليها. ومع دخول القرن الجديد سوف تتكوّن كتلة شرائية هائلة من خمس مليارات وربع المليار (هي مجموع سكان الصين والهند والباكستان وأندونيسيا وبنغلادش وفييتنام)، وستُفتح أسواق هائلة لا مفرّ من تقاسمها بين الكتل الثلاث الأوروبية والأمريكية والآسيوية، والصين بهذا المعنى مفتاح محوري في صناعة التقاسم و«ضبطه» وحراسته.

ضغط العامل الديمغرافي يقود جونسون إلى العمود السادس،

أي تربية البشرية وفق القواعد الليبرالية الغربية، وتعليمها سبل الدخول السلمي في نظام العالم الواحد الوحيد، تفادياً لتحوّلها إلى قنبلة سكانية موقوتة، وحاضنة خصبة للتيارات الراديكالية والأصولية والإثنية. هذه «القوى السوداء» يمكن أن تنضمّ بسهولة إلى حالة الجهل المقنّع في أوروبا وأمريكا الشمالية، بحيث تتحوّل الأجيال الجديدة إلى أفواج رعاع لا مواطنين صالحين، وفات جونسون أن يقول كما قال سواه: هنا سيكون مايكل جونسون، وليس فريدريش هيغل، هو الجدير بقيادة هؤلاء الرعاع نحو نهاية التاريخ. الإمبريالية الغربية المطلوبة أكملت عدّتها العسكرية والاقتصادية والسياسية، ولم يعد ينقصها سوى الثورة الثقافية التربوية. وهنا يضرع جونسون إلى السماء لكي تكون هذه الثورة برداً وسلاماً، أو تكون كعب آخيل الوحيد، الأخير.

وهذه المسألة الثقافية هي التي تجعله يرى في جياع الصومال وأفريقيا تجسيداً لهدر الموارد أكثر من خواء المعدة والتصاق الجلد بالعظم. العمود السابع في حكمة القرن الواحد والعشرين هو الحفاظ على الموارد وحسن استغلالها وتطويرها، وهي هنا تتجاوز الثروات الطبيعية إلى الدماغ والإبداع والمخيّلة والذوق والحساسية. وتخيّم على تفاؤله المعلن سحابة قلق حين يلاحظ أن جوائز نوبل بدأت تذهب إلى أبناء ماليزيا وكوريا وتشيلي وتركيا وسنغافورة والهند ومصر والكاريبي، ولكنه يختم هاتفاً: ومع ذلك، فلتسقط القلوب الواهنة ... لقد عبرنا أخطر القرون، وتعلّمنا الكثير من الدروس، والمجتمع الكوني يوشك على الولادة.

وقبل أشهر معدودات من نشر مقالة جونسون، كان الباحث الأمريكي في الشؤون الاستراتيجية مايكل كلير Klare قد لجأ إلى الاستعارة التالية لوصف حال الكون بعد طيّ صفحة الحرب الباردة واندلاع الصراعات الإثنية والقبلية والدينية والقومية والتجارية

والتكنولوجية: ضعوا لوحاً من الزجاج على خريطة العالم، ثم اضربوه بكتلة ثقيلة ضخمة وستكون الكسور والشقوق بمثابة الصدوع التي تجتاح العالم اليوم، مع فارق حاسم هو أن موضوع الاستعارة يتعلق بالدماء والدمار والتمزّق. هذه هي مجتمعات ما بعد الحرب الباردة، وهي موضوع الانقسام إلى شمال وجنوب، غني وفقير، جائع ومتخم، أبيض وأسود، هندوسي ومسلم، مسلم ويهودي، تشيكي وسلوفاكي، آزري وأرمني، صربي وكرواتي، روسي وشيشاني ... شقوق السطح تؤطّرها صدوع الأعماق، وعلى مسار خطوطها تُخاض الحروب الجديدة التي نشبت بعد أن وضعت الحرب القديمة (الوهمية) أوزارها ... قبل أن تقع!

ولم يكن بول جونسون بحاجة إلى أعمدة سبعة لحكمة القرن القادم، وكان سيختصرها أبلغ اختصار في حكمة واحدة لو انه اكتفى باستذكار الاستشهاد القصير الدالّ من المزمور الثاني، والذي صدّر به كتابه **تاريخ العالم الحديث**: «اسألني فأعطيك الأمم ميراثاً لك وأقاصي الأرض ملكاً لك، تحطمهم بقضيب من حديد، مثل إناء خزف تكسرهم».

٣

ولا تكتمل الصورة إلاّ بحضور المفكّر الفيلسوف، ملتَقَطاً وهو يمارس ألعاب التأويل ما ـ بعد الحداثي للتاريخ المعاصر أو لواقعة حاسمة فيه من نوع حرب الخليج الثانية. والحق أنه إذا كانت الحرب العالمية الأولى قد سجّلت انبثاق خطاب «حربي» ينهض على الهزيمة والضياع والعجز وانعدام اليقين، فإن الحرب العالمية الثانية مثّلت محاولة لتزييف خطاب مضاد ينهض على تنويعات مختلفة للجوهر القديم ذاته. أمّا حرب الخليج فقد أريد لها أن تدمج

الجوهرَيْن معاً في خطاب جديد قوامه التسلية والإمتاع والمشاركة المتلفزة في المعمعة الحربية. لكن ثقافة ما ـ بعد الحداثة وضعت في باب الترّهات أي محاولة للتمييز بين التزييف وموضوعه حين اعتبرت جهاز التلفزة بمثابة بانثيون عصرنا، فيه يحتشد الآلهة لهندسة الواقع في الرمز، وحَجْره هناك حيث يتوجّب أن يبقى إلى الأبد.

وهكذا أُتيح لنا أن نقرأ مقالة للمفكّر الفرنسي جان بودريار، نشرها في صحيفة «ليبراسيون» الفرنسية بتاريخ ١٩٩١/١٢/٤ تحت عنوان «حرب الخليج لن تقع»، جادل فيها بأن الحرب لا يمكن أن تنشب لأن فزعنا من واقعة الحرب الحديثة دفعنا إلى خلق «عامل تزييف عملاق» أو حرب كلمات وعلامات تُخاض يومياً على شاشات التلفزة ووسائل الإعلام. بودريار كان يتابع الخط ما ـ بعد الحداثي في تحليل الوسيلة الإعلامية، وهو الحقل الذي اشتغل عليه طويلاً، فكتب يصف «الاقتصاد السياسي للعلامة» و«حقول التبادل الرمزي»، وتوّج مواقفه في مقالته الشهيرة «قدّاس من أجل وسائل الإعلام». ومنذ مطلع الستينات هاجم بودريار الفكرة القائلة إن وسائل الإعلام تمتلك طاقة كامنة محرِّرة أو ديمقراطية، وإن الفئات الحاكمة تقمعها لأغراض شتّى، الأمر الذي يوجب على قوى اليسار خوض صراع ضروري من أجل إنقاذ وسائل الإعلام من براثِن القوى المتحكمة بها. ومراقبته لأحداث العام ١٩٦٨ في فرنسا أقنعته باستحالة السيطرة على شكل الوسيلة الإعلامية وتغيير مضمونها إلى غرض خيّر، إذ أن ما هو قمعي في وسائل الإعلام ليس سوى الشيفرة التي تجسّدها تلك الوسائل: الجوهر الوظيفي لتلك الشيفرة ينهض أساساً على إنكار الاستجابة أو التبادل في الاتصال الجماهيري.

وفي الشبكة النظرية التي شيّدها دفاعاً عن آرائه، ضرب

بودريار صفحاً عن نظريات ميشيل فوكو حول السلطة وخطاب السلطة، فهذه ليست جوهر الأزمة بقدر ما هي علامات لها. لقد اغتيل جون كنيدي لأن الفرصة حينذاك كادت تدنيه من امتلاك السلطة فعلياً، أمّا جونسون ونكسون وفورد وريغان (الذين يشتغلون لحساب عالم التزييف ويخضعون لقوانينه) فهم بحاجة إلى عمليات اغتيال مفبركة، وإلى تهديدات بالموت لإخفاء حقيقة أنهم مجرّد رموز مفبركة. والحقّ أن هذا هو حال العالم عند معظم مفكّري ما - بعد الحداثة، حتى من ينتمي منهم إلى الماركسية مثل فريدريك جيمسون. الواقع في حقيقته غير موجود، أو هو بالأحرى لا يكتسب وجوده خارج وجود النص باعتبارهما نظاماً هائلاً من العلاقات العشوائية العاجزة عن الإشارة إلى واقعة مسبقة الوجود.

وفي مقالته المشار إليها، قال بودريار: «حرب الخليج لن تبلغ الدرجة ٢ أو ٣ على مدرّج ريختر لقياس الزلازل، فالتصعيد غير حقيقي وهو أشبه باختلاق الزلازل عبر إساءة استخدام معدّات القياس». لكن الحلفاء بدأوا ستة أسابيع من القصف الجوي الذي لم يكن تنويعاً للحرب العالمية الثانية فحسب، بل كان تنويعاً لم يشهد له العالم مثيلاً من قبل: صواريخ من كلّ الأنواع تُطلق من البرّ والبحر والجوّ، وطائرات مقاتلة بعيدة المدى وأخرى لا تُرى بالرادار، وقاذفات وحوّامات مضادة للدروع، ومدفعية أرضية وقنابل فراغية وخارقات دروع خرافية...

كلّ ذلك تحت سمع وبصر مشاهد التلفزيون الذي أُتيح له أن يتابع دقّة إصابة الهدف على شاشات تذكّر بلعبة الـ «نينتندو»، وتقدّم محاكاة متقنة لمناخات حروب التسلية الإلكترونية. ساعة الصفر ذاتها حُدّدت بحيث تناسب برهة استماع قصوى في الولايات المتحدة وليس في أي مكان آخر. وبين السادسة والنصف والسابعة من مساء كلّ يوم بتوقيت أمريكا، تقوم الشبكات الكبرى

ببثّ نشراتها الإخبارية الرئيسية. وفي مساء ١٦ كانون الثاني (يناير) ١٩٩١، وبعد ربع ساعة فقط من بدء النشرة، قُدّر لمشاهدي التلفزة الأمريكية متابعة الحدث في نقل حيّ مباشر، فاختلط صوت بيتر أرنت (مراسل الـ CNN في بغداد) بدويّ القصف وأزيز المدفعية، واشتعلت سماء بغداد بأعمدة ضياء وشُهُب متقاطعة ذكّرت المشاهد الأمريكي بالألعاب النارية في الرابع من تموز (يوليو) أو رأس السنة الجديدة. (الأوروبيون وأهل الشرق الأوسط كانوا أقلّ حظاً، إذ كانوا ساعتئذ يغطّون في نوم عميق).

وحين سقطت صواريخ سكود على اسرائيل، أمكن لنا أن نتابع أكثر مباذل التلفزة سريالية وبذاءة. مراسل الـ CNN إياها أطلّ على المشاهدين ونقل تقريره على الهواء مباشرة وهو يرتدي القناع الواقي من الغاز، أمّا في قاعة أنيقة غير بعيدة عنه فقد احتشد الاسرائيليون لسماع عزف موسيقي كلاسيكي وهم يرتدون الأقنعة ذاتها. المشهد الأول كان توسيعاً لعوالم ميكي ماوس ودزني لاند، والمشهد الثاني كان إحياء مسرحياً تهريجياً لغرف الغاز وهلوكوست العقد الأخير من القرن. أمّا المشهد المضاد الثالث (على ما تضمّنه من هَتْك للجماليات التراجيكوميدية في المشهدين)، فقد اقتضته ضرورة العمارة الديماغوجية: لكي تعبّر جيداً عن بربرية الفلسطينيين وهمجيتهم لا بدّ من إظهارهم وهم يعتلون أسطحة المنازل لمتابعة سقوط الصواريخ العراقية والتهليل لها، وهم يرتدون «الأقنعة» الوحيدة التي يمتلكونها: الكوفية الفلسطينية!

لقد وقعت الحرب إذاً، بعكس ما تنبأ بودريار. ولكن ما دمنا غير قادرين على تصديق واقعة الحرب في خطابها ما - بعد الحداثي وفي بلاغة الرعب التي تكتنفها، فإن الحرب لم تقع حتى إذا كانت قد اندلعت بالفعل. وهكذا كتب بودريار، بتاريخ ١٩٩١/٣/٢٩، مقالته الثانية التي حملت عنوان «حرب الخليج لم تقع». وما لم

يقله بودريار، في المقالتين، هو أن الثقافة الغربية الحديثة تكوّنت واستكملت هويتها بفعل قوّتين متمايزتين تكمل احداهما الأخرى. الأولى صنعها عصر التنوير حين تحرّر من أعراف وإرث ما - قبل الحديث، فحوّل العقل إلى مركز للحداثة وفرض إدارة للحياة الاقتصادية والسياسية أكثر ارتباطاً بالشكل والعقلانية، فأصبح مضمون المشروع الغربي للثورة العلمية والتكنولوجية هو تحويل النُظم الطبيعية والاجتماعية التي سادت في القرنين الماضيين.

أمّا القوّة الثانية فقد تنامت في سياق سيرورة أتاحت للغرب أن يضع يده على العالم، وأن يتعلّم تحديد فرادته الخاصة ضد «الآخر» وضد كلّ ما هو «غير أوروبا» كما عبّر كيفن روبنز. «تلك العجوز أوروبا» انتصرت هنا وهناك في العالم، وجعلت من نفسها قوّة مرجعية كونية، فكان لقاؤها بالثقافات الأخرى التي جلبها التوسّع الإمبريالي بمثابة معادلة تبشير وإخضاع وترويض. وفي اللقاء مع الاسلام حدث الصدام الأكثر عمقاً، ووُصِم هذا الدين/الثقافة بصفات المحافظة والجمود والتعصب والتأخر والإقطاع الأبدي واستحالة التحديث، أو استحالة أن يُنجَز أي تحديث خارج السياق الطويل من الاستعمار والإخضاع والنشاط التبشيري، أو بمعزل عن اقترانه بايحاءات الغزو الصليبي.

قبل وقوع الحرب قال روبنز إن هذا النوع من تأزّم الحداثة هو ما يواجه الغرب الآن في الخليج. في هذه الحرب يهاجم صدّام حسين المعايير التي حدّدت فرادة وتفوّق الغرب، ويخترق الحدود التي ميّزت بين العقلانية واللاعقلانية، بين الحداثة الغربية والشرق ما قبل الحديث. لقد سلّح نفسه بذخائر الحداثة الغربية، ولم يكتف بصناعة «الأسلحة التقليدية» بل حاول بناء ترسانة نووية وبيولوجية وكيماوية. ويكتب روبنز: «لكنه غير عقلاني بطبيعته، بطبيعته العربية والشرقية. وحين يتسلح بعدّة الحرب العلمية فلا

يمكن لجموحه اللاعقلاني إلاّ أن ينفجر. وبالتكنولوجيا الحديثة يصبح قوّة وحشية بربرية منفلتة من عقالها. أمّا جيوش السيّد العقل، حلفاء طور ما - بعد التاريخ وما - بعد الحداثة، فعليها يقع شرف سحق هذا المنفلت غير العاقل». تلك، دون ريب، هي الحداثة التي يبغضها الغرب لأنه يخشى تجسّدها العنيف كما عبّر بودريار، فمن يستطيع إنكار الحقيقة الساطعة بأن العنف على الجانبين هو نتاج التحديث والتكنولوجيا، وهو تعبير عن أرقى منجزات «العقل»؟

وفي كتابه **الممتاز نظرية لا نقدية: ما - بعد الحداثة، المثقفون، وحرب الخليج** ناقش كريستوفر نوريس هشاشة العمل النظري في التطبيقات ما - بعد البنيوية وما - بعد الحداثية والتفكيكية، وكيف تنتهي بغثّها وسمينها إلى اختزال الأنظمة المعرفية إلى مجرّد «ألعاب» خطابية لا تُبنى إلاّ بواسطة اللغة وفيها ... في إسار وحش الممارسة البلاغية الذي تحوّل إلى سلاح استراتيجي يزهق الأرواح ويقصف المدن ويشعل الحرائق، ولكنه يظلّ كتلة كلمات ومسرودات وتخييلات.

٤

ولكي نتمكن من الاحتفاظ بطاقة معرفية - نقدية عالية أمام العماء المنظم الذي يقترحه نموذج المستشرق الأكاديمي المحلّف عصبوياً ضد الحقيقة الثقافية، أو المؤرّخ المتمركز حول ذاته الغربية شبه العنصرية والموضوع في خدمة دوائر رسم السياسات الكولونيالية الجديدة، أو المفكّر والفيلسوف ما - بعد الحداثي المتحلل من أعباء التاريخ، نحن بحاجة دائمة إلى كُتُب نقدية معمقة وشجاعة مثل **الاستشراق**، وإلى إدوارد سعيد كنموذج رفيع للمثقف

الانساني المتأهب أبداً للإنشقاق عن الخطاب السائد، والمسلّح بعدّة نظرية وأخلاقية لنقد مختلف خطابات التسييد.

في كتابه **جوزيف كونراد ورواية السيرة الذاتية** (١٩٦٦) سعى إدوارد سعيد إلى العثور على الروابط الدالّة بين مراسلات كونراد ورواياته القصيرة، تمهيداً لرصد الانقسامات الكبرى في شخصيته، والتوتّر الدي هيمن على وعيه بذاته وحسّه بالشروط المتصارعة والمتناقضة لوجوده ضمن معادلة الذات والآخر، وكيف انتهت هذه السيرورة الجدلية إلى تجاوز كونراد لإشكاليات وجوده كـ «آخر» فردي ولغوي في اللغة الانكليزية، وإلى تكريس نفسه كنوع من التمركز الأوروبي حول الذات. **وفي بدايات: القصد والمنهج** (١٩٧٥)، أثار سعيد مشكلة فكرة البداية حين تستبدل الذوات الفردية كقوّة مولّدة للتغيير، وناقش هذه المشكلة في مراحل ثلاث: في الرواية الكلاسيكية، وفي الأدب الحداثي، وفي المفاهيم السكونية داخل البنيوية الفرنسية. وطرح سعيد الطراز النموذجي للبدايات كما عبّر عنه الفيلسوف الإيطالي جيامباتيستا فيكو (القرن الثامن عشر)، وكيف أن البدايات لا تُكتشف بل تُخلق وتتفاعل وتتطور وفق جدل العلاقة بين المعرفة التراثية والحدود الثقافية وديناميات المخيّلة.

كان **الاستشراق** نقلة إدوارد سعيد الحاسمة نحو تحليل العلاقة بين القوّة والمعرفة، وأداء الخطاب الاستشراقي العام لوظيفة تعبوية وسياسية وتخييلية خدمت السياسات الاستعمارية وشكّلت جزءاً لا يتجزأ من مناخات صعود الإمبريالية. وإذا كانت منهجية سعيد في تحليل النصوص لا تغفل البصمات الخاصة التي تخلّفها مقولة القصدية الفردية (التي ناقشها في كتابه السابق)، فإنها في الآن ذاته منهجية صارمة في متابعة مدى وسطوة الخطاب الاستشراقي، وقدرته على اختزال تلك القصدية. ولهذا فإن الكتّاب

الأفراد الذين يناقش سعيد أعمالهم في الكتاب إنما ينتجون ذلك النمط الساكن من الخطاب العام الذي ينتهي بالكاتب الفرد والقارىء إلى مصيدة المعرفة الجمْعية المضللة، سواء بسواء. وبهذا المعنى يكون **الاستشراق** ممارسة بالغة الجدية والأصالة للتحليل النقدي النصّي من جهة أولى، وسلسلة تأملات إبستمولوجية معمّقة حول محنة الثقافات بالعلاقة مع الأساليب العامة واجراءات الخطاب الثقافي من جهة ثانية.

الحجة المركزية في **الاستشراق** هي أن الخطاب الاستشراقي، وعلى الرغم من من النقلات الهامة التي شهدتها استراتيجياته على مدى القرنين المنصرمين، ظلّ في الجوهر عاجزاً عن التطوّر بسبب من تمسّكه بخرافة كبرى حول الشرق: أن الثقافة الشرقية هي في حدّ ذاتها ثقافة التطوّر الموقوف بصفة دائمة، كما عبّر جون كوسيك. هذا الارتداد الإيديولوجي والمنهجي كان، في رأي سعيد، أحد أدوات إنتاج الهوية الغربية (مثل الهوية الشرقية) وتوطيد رغبة الغرب في فرض إرادته على الشرق.

وينبغي القول، على الفور، إن محاججة سعيد لا تدرج مفهومي «الغرب» و«الشرق» كحقيقتين فعليتين في الواقع، خصوصاً حين يكون الشرق اختراعاً غربياً أفرزه الخطاب الاستشراقي حول، وبواسطة، الجغرافيا المتخيّلة وبهدف شقّ الأقنية الضرورية بين المعرفة والسلطة. وليس ثمة من وهم حول ذلك، إذ أن السمات الجوهرية في الخطاب الاستشراقي كحقل للإدراك الثقافي لا تتناقض مع السمات الجوهرية للإمبراطورية (من حيث سياسات التدخل الاقتصادي والسياسي والديني والإداري واللساني وحتى العسكري)، بل تقبل بها وتشرعنها أيضاً.

وفي مقالة كتبها لمجلة «تايم» الأمريكية، بتاريخ ١٩٧٩/٤/١٦

بمناسبة صدور **الاستشراق**، قال إدوارد سعيد: «بالنسبة إلى الغرب، انطوى فهم الإسلام على محاولة تحويل تنوّعه إلى جوهر وحداني غير قابل للتطوّر، وقلب أصالته إلى نسخة منحطة من الثقافة المسيحية، ومسخ شعوبه إلى كاريكاتورات مثيرة للرعب ... ». ومثل أية سلعة ناجحة رائجة، كان الشرق المصنّع ممنوعاً من التبدّل. وإذا حدث ودخل جزء من تاريخه في تناقض مع خصائص السلعة كما رسمها المستشرقون، فإن هذا الجزء سيُقمع ويُبطل ويُلغى. وكتب سعيد: «التاريخ والاقتصاد والسياسة ليست على أي قدر من الأهمية هنا. الاسلام هو الاسلام، والشرق هو الشرق».

ولكن إدوارد سعيد بالِغُ الحرص على إبقاء تراث الاستشراق مؤرخَناً Historicized ، فذلك يتيح له أن يبيّن كيفية تحوّل الخطاب الاستشراقي ذاته بفعل أحداث متفرقة مثل التطوّر في حقول الفيلولوجيا (التي أسّست الرأي القائل بإن اللغات هي جملة تجميعات عائلية ذات خصائص عرقية موروثة، أكثر من كونها سلالة خيطية مباشرة)، أو حملة بونابرت على مصر. ولكنه، في المقابل، لا يغفل تشخيص سلسلة معقدة من الميول التي اقترنت تاريخياً بخرافة التطور الموقوف. ويعلّق جون كوسيك: «الأكثر أهمية بين هذه كان الميل إلى إقامة تعارض بين التفوق والدونية، الأمر الذي يجده سعيد في قلب العلوم التي تنامت من حول نزعة المقارنة الثقافية في القرن التاسع عشر».

وإذا كانت الحداثة قد تمحورت حول إنتاج العقلانية والنظام، فإن أحد محاورها الكبرى كان فرض القيم الأوروبية على العالم، الأمر الذي يختصره بارفيز منظور في عبارة بليغة موجزة: «قدَر الإمبراطورية كان الوحيد الذي يتسع لحساء الحداثة». ولكن حين تحطّم القدر مع تفكك الإمبراطورية، انسفح الحساء هنا وهناك، وشكّل تيارات ما - بعد الحداثة ليحلّ الاضطراب محل النظام، والإنابة محلّ التسامي، والذات محل الآخر ... في ظل ثنائيات لا تنتهي إلاّ لتبدأ من جديد. لقد مضى الزمن الذي سمح للخطاب الغربي أن يزعم احتكار تمثيل الآخر، وإدراج وإقصاء وتصنيف كل وأي مجتمع وقبيلة وخريطة وجغرافيا وفق هذا المعيار الغربي أو ذاك، وفي هذا الملف الحضاري والمدني أو ذاك. لقد مضى ذلك الزمن بسبب أن الغرب ذاته يشهد الآن أعنف أطوار أزمة التمثيل، وتلد في كل يوم خطابات مضادة تشهد على - بقدر ما تعرّف - جدل الهوية والفارق انطلاقاً من نقطة نقدية واعية لذاتها وليست (ربما للمرّة الأولى في التاريخ الحديث) نتاج سفاح ثقافي مع الخطاب الغربي بمختلف ضروبه وصنوفه.

ولقد مضى ذلك الزمن بسبب، أيضاً، من كتاب إدوارد سعيد **الاستشراق**، الذي «غيّر وجه البحث العلمي حول العرب، والعالم الاسلامي، والعالم الثالث إجمالاً» بكلمات دينيشيا سميث. وفي كتابه ما قبل الأخير، **الثقافة والإمبريالية** (١٩٩٣) يستكمل إدوارد سعيد الحجة المركزية التي ناقشها في **الاستشراق** حول العلاقة بين القوّة والمعرفة، ويرى أنه إذا كان النشاط الاستشراقي جزءاً من مؤسسة أكاديمية لتمثيل الآخر واختزاله بقصد الهيمنة عليه، فإن الإمبراطورية (في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر) كانت ضرورة جوهرية لتحديد قسمات الهوية الغربية كما نعرفها اليوم. والأمر هنا لا يتصل بإدانة أو تسويغ الغرب، لأن الإمبراطورية جعلت الثقافات تتورّط بذاتها وتورّط سواها، فلم يعد بوسعنا الحديث عن ثقافة نقيّة أحادية. جميع الثقافات هجينة، وتعددية ومتمايزة وغير وحدانية، ولهذا فإن دراسة التجربة التاريخية للإمبراطورية (وبالتالي العلاقة بين الثقافة والإمبريالية) تعني الهندي مثل البريطاني، والجزائري مثل الفرنسي، والغربي مثل الشرقي بصفة إجمالية.

والثقافة هنا، كما في **الاستشراق**، هي تلك الممارسات المستقلة نسبياً، أو التي تمتلك «إدارة ذاتية» نسبية مختلفة عن العوالم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، والتي تتبدّى في أشكال جمالية دون أن تنفي أنظمة الإثنوغرافيا والكتابة التاريخية والفلسفة وعلم الاجتماع والتاريخ الأدبي. لكن الثقافة مصدر هوية أيضاً، ووعاء المجتمع الذي يحفظ فيه خير ما أنتجته الإنسانية، ولكي تتاح المقارنة مع هذا الشكل أو ذاك من السلوك المناقض، أو الاقتران مع المؤسسة والدولة (ثم الإمبراطورية) بحيث تبرز إلى السطح صيغة «نحن» و«هم»، «الذات» و«الآخر»، «الأعلى» و«الأدنى»، «الراقي» و«المنحط» وما يسمّى بين الحين والآخر بـ «العودة إلى الجذور» ليس أقلّ من ميدان تختلط فيه الأسباب السياسية بالإيديولوجية لتغطية وتأطير أنماط السلوك الفكري والأخلاقي، أو لمجابهة تهجين ثقافي معيّن اكتسب قوّة موضوعية وهو ينتج خطاباته «الليبرالية» أو «الأصولية»، «التراثية» أو «الحداثية».

وإدوارد سعيد يدرك أن دراسة تاريخ الإمبريالية وثقافتها باتت اليوم متاحة خارج سياق التمييز الأحادي الأجزائي، إذ ليس بوسع المرء أن يتجاهل حقيقة القيمة الفنيّة العالية لكاتب مثل كبلنغ. روايته **كيم** لم تعتمد فقط على منظور أنغلو ـ هندي عريض وعريق، بل تكهنت بإشكالية بقاء ذلك المنظور على قيد الحياة حين حاولت تكريسه كقيمة تاريخية ـ ثقافية أبدية لا تزول. ثقافة الإمبريالية لم تكن، والحال هذا، خفيّة أو مقنّعة بمصالح وأغراض دنيوية مبهمة، إذ أن محورها المركزي دار حول ارتباط الأطراف بالمركز مثلما حول جماليات ذلك الارتباط: الهندي مقابل البريطاني، والجزائري مقابل الفرنسي، والأفريقي/الآسيوي الأمريكي اللاتيني/الأسترالي مقابل الأوروبي/الغربي.

في **الاستشراق** صرف إدوارد سعيد النظر عن جملة الاستجابات التي ترافقت مع الهيمنة الغربية على امتداد العالم الثالث، وأخذت شكل حركات مقاومة مسلحة (وجمعيات وأحزاب تسعى إلى حق تقرير المصير والاستقلال الوطني)، مثلما أخذت شكل مقاومة ثقافية تستهدف تثبيت الهوية الوطنية. وفي **الثقافة والإمبريالية** يستدرك سعيد ما غاب عن الكتاب الأول، سواء في مناقشة نسق **الثقافة الإمبريالية** أو تجربة المقاومة التي أفرزها ذلك النسق ضمن عوامل أخرى. والمقالات المجموعة هنا جزء من تجربة المقاومة تلك، ولكي لا يتكرر المشهد الذي يصفه إدوارد سعيد في مقالته الثانية: مشهد المحاور ابن البلد، الذي «يُشاهد وهو يثير الضجيج على عتبة الدار فيَظهر ـ من خارج النظام أو الحقل ـ وقد أحدث ما يكفي من الجلبة للسماح له بالدخول بعد تجريده من أسلحته وحجارته على الباب».

وليس بغير دلالة أن مقالات إدوارد سعيد، المجموعة في هذا الكتاب، تتحدث عن نمط المستشرق المحلّف، والمؤرخ الموظف في خدمة التبشير بالسياسات الكولونيالية (قديمها مثل جديدها)، والمفكّر المتحرر من وطأة التاريخ ... تاريخ الآخر دائماً.

صبحي حديدي

إعادة النظر في الاستشراق

(١٩٨٨)

ثمة مجموعتان من المشكلات التي أود الشروع في معالجتها، تنبثقان معاً من القضايا العامة التي عولجت في **الاستشراق**، أكثرها أهمية تلك التي تتصل بتمثيل الثقافات والمجتمعات والتواريخ الأخرى؛ والعلاقة بين السلطة والمعرفة؛ ودورالمثقف؛ والأسئلة المنهجية المتعلقة بالعلائق بين مختلف أنواع النصوص، وبين النص والسياق، وبين النص والتاريخ.

ويتوجّب أن أوضح أمرَيْن منذ البدء. أولهما أنني سأستخدم كلمة استشراق لكي أشير الى المشكلات التي ارتبط بها كتابي أكثر مما أشير الى كتابي ذاته. فوق ذلك سأتناول، كما سيتضح ، المنطقة الفكرية والسياسية التي غطّاها كتاب **الاستشراق** فضلاً عما أنجزتُه بعده من عمل. ذلك لا يفرض على القارىء ضرورة أن يكون قد تابعني منذ **الاستشراق** ، والأمر هنا لايتجاوز الإشارة إلى حقيقة أنني منذ كتابة **الاستشراق** اعتبرت أنني أواصل النظر في المشكلات التي أثارت انتباهي في ذلك الكتاب، والتي ما تزال أبعد ما تكون عن الحل. الأمر الثاني هو أنني لا أريد إعطاء الإنطباع بأنني استغل المناسبة الراهنة لمحاولة الرد على منتقديّ. ولحسن الحظ أثار **الاستشراق** قدراً كبيراً من التعليق معظمه إيجابي وتوجيهي، ولكن قسطاً لا بأس به منه كان معادياً واعتسافياً بذيئاً في بعض الحالات (وهو أمر مفهوم). والحق أنني لم أهضم ولم

أفــهم كل مـــا كُــتب أو قــيـل، ولكنني بدلاً عن ذلك أدركت بعض المشكلات والإجابات التي اقترحها بعض منتقديّ. ولأنها تبدو لي مفيدة في تركيز المحاجة، فانني سأضعها في اعتباري خلال ما سيلي من تعليقات. مشكلات أخرى - مثل استثنائي للإستشراق الألماني، حيث لم يُقدّم لي سبب واحد يجعلني أدرج ذلك الاستشراق - بدت لي، بصراحة، سطحية وتافهة وما من داع للتعامل معها أصلاً. كذلك فإن المزاعم التي أثارها دنيس بورتر Porter ، بين آخرين، والقائلة بأني لا - تاريخي ahistorical وغير منسجم، كانت ستكتسب أهمية أكبر لو أن فضائل الانسجام (مهما كان المقصود بالتعبير) خضعت لتحليل صارم. أما فيما يتعلّق بلا - تاريخيتي فهذه بدورها تهمة أكثر ثقلاً في التشديد وليس البرهان.

والاستشراق كدائرة في الفكر والخبرة يشير بالطبع الى العديد من الميادين المتقاطعة: أولها العلاقة التاريخية والثقافية بين أوروبا وآسيا، وهي علاقة تمتد في ٤٠٠٠ سنة من التاريخ؛ وثانيها النظام التدريسي العلمي في الغرب والذي أتاح في مطلع القرن التاسع عشر إمكانية التخصص في دراسة مختلف الثقافات والتراثات الشرقية؛ وثالثها الافتراضات الإيديولوجية، والصور، والأخيلة الفانتازية عن منطقة من العالم اسمها «الشرق» مهمّة بصورة راهنة وملحّة بالمعنى السياسي. القاسم المشترك النسبي بين هذه الجوانب الثلاثة من الاستشراق هو الخط الفاصل بين «الشرق» و«الغرب» وهو، كما جادلتُ، حقيقة من صنع البشر أسمّيها الجغرافيا المُتَخيَّلة، أكثر من كونه حقيقة طبيعية. لكن ذلك لا يعني القول بأن الإنقسام بين «الشرق» و«الغرب» ثابت لا يتبدّل، كما لا يعني انه خيالي فقط. انه بالتأكيد يعني، وتمشّياً مع الجوانب التي يسمّيها فيكو Vico عالم الأمم، أن «الشرق» و«الغرب» حقيقتان أنتجهما البشر، ويتوجب بالتالي أن يُدرسا كعناصر مكوِّنة للعالم الاجتماعي،

وليس العالم المقدس أو الطبيعي. ولأن العالم الطبيعي ينطوي على قيام الشخص أو الموضوع بالدراسة، فمن المحتوم إدخالهما بعين الاعتبار عند النظر الى الاستشراق لأنه ما من استشراق بدون مستشرقين من جهة أولى، وبدون شرقيين من جهة ثانية.

وهذه في الواقع حقيقة أبعد ما تكون عن التكهّن السياسي الخام بما يُسمّى مشكلة الاستشراق، وهي حقيقة جوهرية في أية نظرية حول التأويل أو التفسير Hermeneutics. ومع ذلك، وهذه هي أول مجموعة في المشكلات التي أود النظر فيها، ما يزال يوجد إحجام واسع عن مناقشة مشكلة الاستشراق في السياقات السياسية أو الجمالية أو الأخلاقية أو حتى الإبستمولوجية المقترنة به. وهذا الأمر ينطبق على نقّاد الأدب المحترفين الذين كتبوا عن كتابي، مثلما ينطبق بطبيعة الحال على المستشرقين أنفسهم. ولما كان من المستحيل، في نظري، دفع الحقيقة المتعلقة بالأصل السياسي للاستشراق وراهنيته السياسية المتواصلة، فإننا مضطرون - بناء على قواعد فكرية وسياسية - إلى استقصاء مقاومة سياسة الاستشراق، وهي المقاومة التي تتبدى في صورة أعراض غنية حول ما يجري إنكاره بالضبط.

وإذا كانت المجموعة الأولى من المشكلات تتعلّق بالاستشراق وقد أُعيد النظر إليه من زاوية قضايا محلية مثل مَن يكتب ويدرس الاستشراق، وفي أية أجواء مؤسساتية وخطابية، ولأي جمهور، وبأية أغراض في الذهن، فإن المجموعة الثانية من المشكلات تأخذنا أبعد بكثير. هذه هي القضايا التي أثارتها المنهجية في البدء، ثم تمّ تأطيرها على نحو حاد بفعل أسئلة من النوع التالي: كيف يقوم انتاج المعرفة بالخدمة الأفضل للأغراض الجماعية بوصفها نقيض الأغراض الفئوية؟ كيف يمكن إنتاج معرفة غير مهيمنة وغير عسفية في أجواء منخرطة بعمق في سياسة

واعتبارات ومواقف واستراتيجيات السلطة؟ في هذه الحالات المنهجية والأخلاقية من إعادة النظر في الاستشراق سوف أشير على نحو واع تماماً إلى مسائل مماثلة أثارتها تجارب النسوية Feminism أو دراسات المرأة، ودراسات السود والإثنية، والدراسات الاشتراكية أو المناهضة للإمبريالية، وجميعها تستمد نقطة انطلاقها من حق الجماعات البشرية ـ التي لم تُمثّل أو أُسيء تمثيلها من قبل ـ في التعبير عن، وتمثيل، نفسها في ميادين جرى تحديدها سياسياً وفكرياً بحيث تقصي تلك الجماعات، وتغتصب وظائفها الدالّة والممثِّلة، وتطمس واقعها التاريخي. وباختصار، فإن إعادة النظر في الاستشراق من هذا المنظور الأعرض والتحريري لا ينطوي على أقلّ من خلق موضوعات جديدة لنوع جديد من المعرفة.

ولكن دعوني الآن أعود إلى المشكلات المحلية التي أشرت إليها أولاً. ان الإدراك المتأخر للمؤلفين لا يبعث فيهم احساساً بالندم على ما كان بوسعهم وبمقدورهم القيام به ولم يقوموا به فحسب، بل يعطيهم أيضاً منظوراً أعرض يتيح لهم استيعاب ما قاموا به. وفي حالتي أعانني على إنجاز هذا الفهم الأعرض جميع من كتبوا عن كتابي تقريباً، ورأوا فيه، قدحاً أو مدحاً، جزءاً من الجدالات والنزاعات والتأويلات الراهنة في العالم العربي ـ الاسلامي، إذ يتبادل ذلك العالم التفاعل مع الولايات المتحدة وأوروبا. و في حالتي المحدودة بعض الشيء، لا ريب البتة في أن الوعي بأنني شرقي يعود إلى شبابي في فلسطين ومصر الخاضعتين للاستعمار، رغم أن دافع مقاومة ارتجاجات هذا الوعي الرديفة تَغَذّى على المناخ المحتدم لمرحلة الاستقلال التي أعقبت الحرب العالمية الثانية حين كانت القومية العربية، والناصرية، وحرب ١٩٦٧، ونهوض الحركة الوطنية الفلسطينية، وحرب ١٩٧٣، والحرب الأهلية اللبنانية، والثورة الإيرانية بعواقبها الرهيبة، قد أنتجت السلسة غير العادية من التقلّبات التي لم تقف عند حدّ، ولا

هي سمحت لنا بفهم تام لتأثيرها الثوري البالغ.

والنقطة الهامة هنا هي درجة الصعوبة في محاولة فهم منطقة من العالم تتبدّى سماتها الأساسية في أنها أولاً على درجة متواصلة من التدفق، وأنها ثانياً لا تتيح لكل من يحاول إدراكها ـ بفعل الإرادة الحرّة أو الفهم المستقل ـ أن يقف على نقطة أرخميدية خارج التدفق. وأقصد القول إن السبب الجوهري وراء فهم الشرق عموماً، والعالم العربي خصوصاً، يهيمن أولاً على المرء ويأسر انتباهه لأسباب اقتصادية أو ثقافية أو دينية، وهو ثانياً يتحدّى التعريف المحايد وغير المنحاز والمستقر.

وتشيع مشكلات مماثلة في ميدان تأويل النصوص الأدبية. ان كلّ عصر يعيد تأويل شكسبير، على سبيل المثال، ليس لأن شكسبير يتغيّر بل لأنه ـ ورغم وجوده في العديد من الطبعات ـ لا يوجد موضوع ثابت ومبجّل اسمه شكسبير، مستقلّ عن ناشريه، والممثلين الذين يؤدّون أدواره، والمترجمين الذين ينقلونه إلى لغات أخرى، ومئات الملايين من القرّاء الذين قرأوه أو شاهدوا عروض مسرحياته منذ أواخر القرن السادس عشر. ومن المبالغة القول، من جانب آخر، إن شكسبير لا يملك البتة وجوده المستقل، وإنه يخضع لإعادة تكوين كلما أقدم امرؤ على قراءته أو تمثيله أو الكتابة عنه. والحق أن شكسبير موجود في حياة مؤسساتية وثقافية ضمنت، بين أشياء أخرى، علوّ كعبه كشاعر عظيم، وكمؤلف لنحو ثلاثين مسرحية، وصاحب سلطات منهاجية Canonical فائقة في الغرب. وأودّ هنا إيضاح نقطة ابتدائية مفادها أنّ موضوعاً مثل النص الأدبي، ورغم صفته الخامدة نسبياً، يظلّ خاضعاً للافتراض الشائع حول اكتسابه لبعض هويته من برهته التاريخية التي تتبادل التفاعل مع حالات الانتباه والأحكام والبحث العلمي والأداء التي تصدر عن القرّاء. ولكنني اكتشفت أن هذا الامتياز لم يُمنح، إلاّ نادراً، للشرق

والعرب والاسلام، حيث لجأ التيار الرئيسي في الفكرالأكاديمي إلى اعتبار تلك الموضوعات محصورة في الموقع الثابت الذي جمّدته نظرة الإدراك الغربي في إسار الزمان، مرّة وإلى الأبد.

ومحاججتي، وهي بعيدة عن أن تكون دفاعاً عن العرب أو الاسلام كما فهم البعض كتابي، نهضت على القول بإن العرب أو الاسلام لم يوجدا إلاّ كـ «جماعات تأويل» يسبغ عليها التأويل وجودها، وإن التعينين مثّلا ـ كما هو حال الشرق ـ جملة مصالح ومزاعم ومشاريع ومطامح وحالات بلاغية لم تكن في تنازع عنيف فحسب، بل كانت في حالة حرب مفتوحة أيضاً. ان تقسيمات مثل «العربي» أو «المسلم» بوصفها انقسامات فرعية عن «الشرق» مشبعة على نحو بالغ بالمعاني، وخاضعة بدرجة عالية لتحديد مسبق من قبل التاريخ والدين والسياسة، بحيث يتعذر على المرء اليوم أن يستخدمها دون انتباه الى التوسطات الجدالية الهائلة التي تسيّج الموضوعات التي تعيّنها تلك التقسيمات، إذا وُجدت الموضوعات أصلاً.

ولا أرى مبالغة في القول إنه كلما تزايدت هذه الملاحظات الصادرة عن فريق أول، كلما تزايد إنكارها بصورة روتينية من قبل الفريق الثاني. وهذا الأمر صحيح، سواء انطوى على مناقشة العربي أو المسلم لمعنى العروبة أو الاسلام، أو على محاججة عربي أو مسلم ضد هذه التعيينات حين تصدر عن باحث غربي. وكلّ من يحاول الإيحاء بأنه ما من شيء، حتى التصنيف الوصفي البسيط، هو فوق أو خارج ميدان التأويل، لن يعدم بالتأكيد خصماً يردّ عليه بالقول إن الغاية من العلم والتعلّم هي الارتقاء بأهواء التأويل، وإن الحقيقة الموضوعية بعيدة المنال في الواقع. هذا الزعم كان أكثر من زعم سياسي طفيف حين استُخدم ضد الشرقيين الذين تنازعوا مع سلطة وموضوعية استشراقٍ متحالفٍ على نحو وثيق مع الكتلة

الكبرى من المستوطنات الأوروبية في الشرق. وفي القاع من المسألة، أشير إلي أن ما قلته في الاستشراق قاله قبلي أ. ل. طيباوي (١٩٦١، ١٩٦٦)، وعبد الله العروي (١٩٧٦، ١٩٧٧)، وأنور عبد الملك (١٩٦٣، ١٩٦٩)، وطلال أسد (١٩٧٩)، وس. هـ. العطاس (١٩٧٧أ، ١٩٧٧ب)، وفانون Fanon (١٩٦٩، ١٩٧٠)، وسيزار Césaire (١٩٧٢)، وبانيكار Panikkar (١٩٥٩)، وراميلا ثابار Thapar (١٩٧٥، ١٩٧٨)، ممن عانوا جميعهم من آثار التخريب الناجمة عن الإمبريالية والاستعمار، والذين تحدّوا سلطة ورفعَة ومؤسسات علم قام بتمثيلهم في أوروبا، وكانوا أيضاً قد فهموا أنفسهم كشيء أكبر مما حاول ذلك العلم أن يقوله عنهم.

بيد أن الأمر لم يتوقف عند هذا الحد. تحدّي الاستشراق، والحقبة الاستعمارية التي كان جزءاً عضوياً منها، كان بمثابة تحدٍّ لحالة البكم المفروضة على الشرق كموضوع. وبقدر ما كان علماً للإدماج والإدراج، وهي الفضيلة التي أتاحت تأسيس الشرق ثم إدخاله إلى أوروبا، كان الاستشراق حركة علمية لها في عالم السياسة التجريبية نظيرٌ هو مراكمة الشرق وحيازته استعمارياً من قبل أوروبا. لهذا لم يكن الشرق محاوِر أوروبا، بل «آخَر» ها الصامت. ومنذ نهاية القرن الثامن عشرَ، حين اكتشفت أوروبا الشرق في سياق عصره ومسافته وثرائه، تحوّل تاريخه إلى أمثولة عن القدَم والأصالة، وهما الوظيفتان اللتان شدّتا مصالح أوروبا في أفعال الاعتراف والإقرار، واللتان ابتعدت عنهما أوروبا حين لاح أن تطورّها الخاص الصناعي والاقتصادي والثقافي يستوجب إبقاء الشرق بعيداً وراء ظهرها. وتاريخ الشرق ـ عند هيغل، وعند ماركس، ثم فيما بعد عند بوركارت ونيتشه وشبنغلر وسواهم من فلاسفة التاريخ الأساسيين ـ كان مفيداً في تصوير منطقة شهدت عصراً عظيماً يقتضي الحال وضعه اليوم وراء الظهر. ومؤرخو الأدب ذهبوا أبعد من ذلك فسجّلوا جميع أنواع الكتابة الجمالية

والتصوير التشكيلي بحيث ولد مسار كامل من «الغَرْبَنة»، نجده في أعمال كيتس Keats وهولدرلن Holderlin، رأى أن الشرق يتنازل عن عظمته السابقة وأهميته التاريخية لصالح الروح العالمية التي تيمّم شطر الشرق، بعيداً عن آسيا ونحو أوروبا.

وقائعية الشرق - بوصفه حالة بدائية، والقطب النقيض لأوروبا منذ أبد الآبدين، والليل الخصيب الذي تطوّرت عنه العقلانية الأوروبية - انحسرت بلا هوادة وتحوّلت إلى نوع من تكريس المستحاثات الجدولية. وتمّ تأسيس أصول الأنثروبولوجيا والإثنوغرافيا الأوروبيتين اعتماداً على هذا الفارق الجذري، وفي حدود ما أعلم لم تتمكن الأنثروبولوجيا كنظام من التعامل مع هذا التقييد السياسي الموروث، والذي جرى فرضه على طابعها الكوني غير المنحاز بالافتراض. وهذا، بالمناسبة، أحد الأسباب في أن كتاب يوهان فابيان Fabian **الزمن والآخر: كيف تصنع الأنثروبولوجيا موضوعها**(١٩٨٣)، عمل فريد من نوعه وبالغ الأهمية في آن معاً. وإذا ما قورن بحالات العقلنة النُظمية القياسية وكليشيهات الإطراء الذاتي حول الدوائر التأويلية التي يقدّمها كليفورد غيرتز Geertz، فإن جهد فابيان الجدّي لإعادة توجيه انتباه الأنثروبولوجيا نحو التناقضات الواقعة في الزمن والسلطة، والتطور بين الإثنوغرافي وموضوعه المؤسَّس هو جهد مرموق أكثر. وفي كل حال، فإن ما تمّ استخلاصه من الاستشراق كان في معظمه ذلك التاريخ الذي قاوم اشتباكاته الإيديولوجية والسياسية، وذلك التاريخ المقموع أو المقاوم عاد من جديد في صورة مختلف التحليلات النقدية والهجمات على الاستشراق بوصفه علم الإمبريالية في التمثيلات الموحَّدة والجدالية التي طرحتها تلك التحليلات النقدية.

ولكن التعارضات عريضة، مع ذلك، بين التحليلات النقدية العديدة التي تناولت الاستشراق كإيديولوجية وكمثال تطبيقي، بقدر

ما يتصل الأمر بأغراض تلك التحليلات على الأقل. البعض يهاجم الاستشراق كمقدمة للتشديد على فضائل هذه الثقافة الأهلية Native أو تلك، وهؤلاء هم الأهليون Nativists. البعض الآخر ينتقد الاستشراق في سياق الدفاع ضد الهجمات التي تطال هذا المعتقد السياسي أو ذاك، وهؤلاء هم القوميون. ولدينا أيضاً فريق ينتقد الاستشراق بسبب تزييفه لطبيعة الاسلام، وهؤلاء - في الإجمال - هم الأصوليون. ولن أقوم بدور الحَكَم بين هذه المزاعم، باستثناء القول إنني تفاديت بوضوح معلن اتخاذ المواقف بصدد مسائل مثل طبيعة العالم الاسلامي العربي الفعلي أوالحق أو الأصيل، إلاّ حين تكون تلك المسائل مرتبطة بنزاعات تنطوي على التحزّب أو التضامن أو التعاطف، وذلك رغم أنني حاولت دائماً عدم التخلّي عن الحس النقدي والتجرّد التأملي. ولكني في إطار ماهو شائع لدى نقّاد الاستشراق الراهنين أرى أهمية خاصة في نقطتين: الأولى هي اليقظة المنهجية الصارمة التي تفسّر الاستشراق كنظام نقدي قبل أن يكون نظاماً إيجابياً فتخضعه بالتالي إلى تمحيص مكثّف، والثانية هي التصميم على عدم السماح باستمرار فصل وعزل الشرق دونما تحدٍّ. وفهمي الخاص لهذه النقطة قادني إلى الموقع الأقصى المتمثل في الرفض التام لتعيينات من نوع «الشرق» و«الغرب»، وهذه مسألة سأعود إليها لاحقاً.

واعتماداً على كيفية تأويلهم لأدوارهم كمستشرقين، لجأ الذين انتقدوا نقّاد الاستشراق الى واحد من اثنين: إما توطيد التأكيدات الخاصة بالقوّة الايجابية في خطاب الاستشراق، أو الدخول مع نقّاد الاستشراق في جدال فكري أصيل، وهذه الحالة الثانية كانت أقل شيوعاً للأسف. وأسباب هذا الانشطار واضحة بذاتها، فبعضها يتعلق بالسلطة أو العصر، فضلاً عن الميل الدفاعي المؤسساتي أوالمهني التكاتفي؛ وبعضها الآخر يتصل بالقناعات الدينية أو الإيديولوجية. لكنها جميعاً سياسية، وبصرف النظر عن

الإقرار أو عدم الإقرار بهذه الحقيقة، وهي مسألة وجد القليلون فقط سهولة في الاعتراف بها. وسأضرب نفسي مثلاً، فأشير إلى أن البعض ممن انتقدوني وافقوا على الفرضيات الأساسية في محاججتي ولكنهم عادوا القهقرى لامتداح الإنجازات في ما يسمّيه أحد ممثليهم الأبرز، وهو مكسيم رودنسون، بـ «العلم الاستشراقي» la science orientaliste. هذا الرأي استساغ شنّ الهجمات استناداً إلى نزعة ليسينكوية Lysenkism (❖) مزعومة كامنة في جدال المسلمين والعرب الذين احتجوا على الاستشراق «الغربي»، بصرف النظر عن حقيقة أن جميع نقّاد الاستشراق المعاصرين كانوا واضحين تماماً حول استخدام المعايير النقدية «الغربية» مثل الماركسية أو البنيوية في الجهد المبذول لإبطال التمييزات المؤذية بين الشرق والغرب، بين الحقيقة الغربية والحقيقة العربية، وما إلى ذلك.

وإذ استُثيرت حساسيتهم إزاء الهجمات على علم مهيب كان من قبل لا يأتيه الباطل أبداً، فإن العديد من الأعضاء المخوّلين المنتمين إلى كادر مهني محلّف في قسم دراسي يتناول العرب والاسلام، أنكروا وجود أي سياسة في الوقت الذي دفعوا فيه باتجاه هجوم مضاد صارم، ولكنه في معظمه فارغ فكرياً ومكيّف إيديولوجياً. ورغم ما ذكرتُ من أنني لن أردّ على الناقدين هنا، فإنني بحاجة إلى ذكر القليل من الافتراءات الأكثر نمطية، والتي أُثيرت ضدّي بحيث يتضح الاستشراق وهو يوسّع حججه المطروحة في القرن التاسع عشر لكي تغطّي مجموعة كاملة لا تعدّ ولا تحصى من وقائع أواخر القرن العشرين، والمستمدة جميعها مما كان ذهن القرن التاسع عشر يعتبره موقفاً منافياً للطبيعة يصدر عن شرقي يردّ على ثوابت الاستشراق القاطعة. وفي ما يتعلّق بنزعة العداء الفكري، البيّنة الغافلة والتي لا يردعها أو يعيقها أدنى مؤشر على الوعي الذاتي النقدي، لا أحد في نظري يفوق برنارد لويس الذي

تحتاج مآثره السياسية الصرفة إلى زمن أكبر من قيمتها الفعلية. وفي سلسلة من المقالات وكتاب واحد ضعيف على نحو خاص (١٩٨٢)، انهمك لويس في الردّ على حجّتي، وألحّ علي أن البحث الغربي عن المعرفة حول المجتمعات الأخرى كان فريداً، وأن دافعه كان الفضول المحض، وأن المسلمين بالمقابل لم يكونوا قادرين أو مهتمين بحيازة المعرفة عن أوروبا، وكأنّ المعرفة عن أوروبا هي المعيار الوحيد المقبول لضمان المعرفة الحقّة. وحجج لويس تُقدّم بوصفها نابعة من حياد الباحث غير المسيّس، في حين أنه تحوّل من جهة ثانية إلى سلطة مسخّرة لصالح الحملات الصليبية المناهضة للاسلام والمناهضة للعرب، وتلك الصهيونية وخادمة الحرب الباردة، والتي تُنفّذ بحميّة متلفعة بمسحة تمدّن ذات صلة واهية للغاية بذلك «العلم» والتعلّم الذي يزعم لويس أنه حامل لوائه.

وأقلّ نفاقاً، ولكن ليسوا أقلّ افتقاراً للروح النقدية، هم المؤدلجون والمستشرقون الأصغر سناً من أمثال دانييل بايبس Pipes، الذي تتجلى خبراته في كتابه **على درب الله: الاسلام والسلطة السياسية** (١٩٨٣)، الموضوع كلياً ليس في خدمة المعرفة بل في خدمة دولة معتدية وتدخلية هي الولايات المتحدة، يساعد بايبس في تعريف مصالحها. ولو وضعنا جانباً حالة التعميم الفاضحة التي تسمح لبايبس بالحديث عن الاسلام النكرة، وعن حسّ الدونية والدفاعية، وكأنّ الاسلام شيء واحد بسيط، أو كأنّ سمة غياب برهان بايبس أو محتواه الانطباعي لا تحتلّ أهمية ثانوية قصوى، فإن كتاب بايبس يشهد على مرونة الاستشراق الفريدة، وعلى عزلته عن التطورات الفكرية في جميع الميادين الأخرى من الثقافة، وعلى غطرسته العتيقة البائدة سيّما حين يتصل الأمر بتلك الطروحات الجازمة القاطعة التي لا تضع سوى اعتبار طفيف للمنطق والحجة. وأشك في أن أياً من الخبراء في أي مكان من العالم يمكن أن يتحدث اليوم عن اليهودية أو المسيحية

بمثل ذلك المزيج من السطوة والتحلل الذي يسمح بايبس لنفسه باستخدامه عند الحديث عن الاسلام، رغم أن المرء قد يعتقد أن كتاباً عن الصحوة الاسلامية يمكن أن يلمّح إلى تطورات موازية وذات صلة بأساليب الانبعاث الديني في لبنان واسرائيل والولايات المتحدة على سبيل المثال. أما عند بايبس فإن الاسلام حكاية متقلبة وخطرة، وحركة سياسية تتدخل في شؤون الغرب وتقلق راحته، وتحرّض على العصيان والتعصّب في كل أرجاء العالم.

جوهر كتاب بايبس ليس ببساطة أنه ينطوي على حسّ نفعي عال بمغزاه السياسي الخاص في أمريكا ريغان، حيث تخبو صورة الإرهاب والشيوعية لتنبعث على نحو تجهيلي في الصورة التي تقدمها وسائل الإعلام للقَتَلة المسلمين، المتعصبين والعصاة، بل في أطروحته القائلة بإن المسلمين أنفسهم هم المصدر الأسوأ لتاريخهم ذاته. وصفحات **على درب الله** تعجّ بالمصادر التي تشير إلى عجز الاسلام عن تمثيل الذات، وفهم الذات، ووعي الذات، مثلما تمتدح شهوداً من أمثال ف. س. نايبول Naipaul ممن هم أكثر فائدة وذكاء في فهم الاسلام. وهنا بالطبع يتجلى الموضوع الأكثر شيوعاً بين مواضيع الاستشراق: انهم عاجزون عن تمثيل أنفسهم، ويتوجّب بالتالي تمثيلهم من قبل آخرين يعرفون عن الاسلام أكثر مما يعرف الاسلام عن نفسه. وليس من النادر أن يعرفك الآخرون بطرق مختلفة عن معرفتك لنفسك، الأمر الذي يسمح بتعميم مطابق لتلك الاستبصارات القيّمة. ولكنه أمر مختلف تماماً عن إعلان هذه الحالة كقانون ثابت يجعل الدخلاء بحكم الطبيعة قادرين على تحديد معناك بأفضل مما تستطيع أنت المطلع على بواطن أمورك. ذلك لا يعني غياب أي تبادل بين وجهات نظرالاسلام ووجهات نظر الآخرين، وغياب الحوار والنقاش والاعتراف المتبادل. ولكنها مسألة تأكيد مسطّح للكفاءة التي يمتلكها صانع السياسة الغربية أو خادمه الأمين، بفضيلة كونه الغربي، والأبيض، وغير المسلم.

وأشهد أن هذا ليس بالعلم ولا المعرفة أو الفهم. انه إعلان قوّة وزعم بالسلطة شبه المطلقة. وهو يتأسس من منطلق العنصرية، ويجري الترويج لقبوله بصورة نسبية من جانب جمهور مستعد مسبقاً للإصغاء إلى حقائقه الاستعراضية. وبايبس يتحدث إلى، ومن أجل، قطاع واسع من الزبائن الذين لا يرون في الاسلام ثقافة بل عامل شغب. ومعظم قرّاء بايبس سيقرنون، في أذهانهم، ما يقوله عن الاسلام بعوامل شغب أخرى في الستينات والسبعينات، مثل حركات السود والنساء وأمم العالم الثالث مابعد الكولونيالية، التي نادت بتوازن مع الولايات المتحدة في أمكنة مثل اليونسكو والأمم المتحدة، فاستحقّت على ذلك توبيخ السناتور [باتريك] موينيهان Moynihan والسيدة [جين] كيركباتريك Kirkpatrick. يضاف إلى ذلك أن الجهل المنظّم هو سمة بايبس وأضرابه من المستشرقين والخبراء الذين يمثّلهم كقاسم مشترك. وبدل أن يحاول فهم الاسلام في سياق الامبريالية وثأر شريحة من الانسانية تشترك في تعرّضها للاساءة ولكنها تتباين داخلياً بصفة عريضة؛ وبدل اغتنام فرصة الاستفادة من العمل الراهن المثير للإعجاب حول الاسلام في تواريخ ومجتمعات مختلفة؛ وبدل بذل بعض الانتباه إلى حالات التقدم الهائلة في النظرية النقدية والعلوم الاجتماعية والبحث الإنساني وفلسفة التأويل؛ وبدل صرف جهد قليل في التعرّف على أدب المخيلة الواسع الذي ينتجه العالم الاسلامي، ينحاز بايبس بصراحة وعناد إلى صفّ مستشرقين استعماريين من أمثال سنوك هورغرونه Hurgronje، وإلى مرتدّين ماقبل كولونياليين صفقاء مثل نايبول، بحيث يتاح له استسهال مراقبة الاسلام والحكم عليه من وكره العالي في وزارة الخارجية أو مجلس الأمن القومي.

لقد صرفت كل هذا الوقت للحديث عن بايبس لأنه يخدم بشكل مفيد لإيضاح بعض النقاط المتعلقة بالأجواء السياسية الكبيرة

المحيطة بالاستشراق، الأمر الذي يجري إنكاره وقمعه بصورة روتينية في سياق ذلك النوع من المزاعم التي تجري على لسان برنارد لويس، أبرز الناطقين، والذي تبلغ به القحة حدّ فصل الاستشراق عن مائتي سنة من التشارك مع الامبريالية الأوروبية، ويقرنه بدل ذلك بفقه اللغة الكلاسيكية الحديث وبدراسة الثقافة الإغريقية والرومانية القديمة. ولعل حال هذه الأجواء الأعرض يقتضي أيضاً القول بإنها تنطوي على عنصرين إضافيين سأتحدث عنهما بإيجاز. وأعني بذلك المكانة البارزة الراهنة (ولكن غير المؤكدة في الوقت الحاضر) للحركة الفلسطينية، ثم المقاومة الجلية للعرب في الولايات المتحدة وأمكنة أخرى ضد الصورة التي يُقدّمون بها في الميدان العام.

أما بالنسبة إلى المسألة الفلسطينية، أي القضية الفلسطينية والمواجهة المحتومة مع الصهيونية من جهة أولى، ورهط الاستشراق ووعيه القياسي المحترف بوصفه شركة خبراء يحمون ميدان سيطرتهم وأوراق اعتمادهم من التمحيص الخارجي من جهة ثانية، فقد كانت في أساس معظم العداء الذي قوبل به تحليلي النقدي للاستشراق. والمفارقات هنا وافرة غنية، وسأقتصر على تعداد حفنة قليلة منها. انظروا حالة مستشرق هاجم كتابي علانية، وكتب إليّ في رسالة خاصة يقول أنه لم يفعل ذلك لأنه يختلف مع الكتاب فالعكس هو الصحيح لأنه يرى أن ما قلته هو عين الصواب، بل لأنه كان مضطراً للدفاع عن شرف مهنته! أو خذوا الرابطة، التي قال بها صراحة اثنان من المؤلفين الذين اقتبسهم في الاستشراق هما [إرنست] رينان ومارسيل بروست، بين الخوَاف الاسلامي Islamophobia والعداء للسامية. وهنا يتوقع المرء أن يفلح العديد من الباحثين والنقاد في رؤية صلة الوصل، وهي أن العداء للاسلام في الغرب المسيحي الحديث سار تاريخياً جنباً إلى جنب - وانبثق من - المصدر ذاته، وتغذّى من نفس منبع العداء للسامية، وأن التحليل

النقدي للعقائد الجامدة المتشددة، ولدوغمائيات الاستشراق واجراءاته التعليمية تساهم في توسيع فهمنا للأوليات الثقافية وراء العداء للسامية. هذه الرابطة لم يطرحها أحد من النقاد، الذين رأوا في التحليل النقدي للاستشراق فرصة سانحة لهم لكي يدافعوا عن الصهيونية، ويدعموا اسرائيل، ويشنّوا الهجمات على الحركة القومية الفلسطينية. أسباب ذلك تؤكد تاريخ الاستشراق، لأن الاحتلال الاسرائيلي للضفة الغربية وقطاع غزّة، وتدمير المجتمع الفلسطيني والهجوم الصهيوني الثابت على الهوية القومية الفلسطينية تمّت بوحي من المستشرقين وعلى يدهم، كما لاحظ المعلّق الاسرائيلي داني روبنشتاين. في الماضي كان المستشرقون الأوروبيون المسيحيون هم الذين يزوّدون الثقافة الأوروبية بالحجج اللازمة لاستعمار وقهر الاسلام، ولقهر وتحقير اليهود. أما اليوم فإن الحركة القومية اليهودية هي التي تنتج كادر المسؤولين الاستعماريين، وأطروحاتهم الإيديولوجية عن الذهن الاسلامي أوالعربي هي التي تُطبّق في إدارة العرب الفلسطينيين، وهم أقلية مقهورة ضمن الديمقراطية الأوروبية البيضاء التي تُدعى اسرائيل. ويلاحظ روبنشتاين ببعض الأسى أن كلية الدراسات الاسلامية في الجامعة العبرية أنتجت كل صنوف خبراء العرب والمسؤولين الاستعماريين الذين يديرون الأراضي الفلسطينية المحتلة.

ولا بدّ من ذكر مفارقة أخرى بهذا الصدد، فكما اعتبر بعض الصهاينة أن من واجبهم الدفاع عن الاسلام ضد نقّاده، كذلك شاع جهد مضحك من قبل بعض القوميين العرب لرؤية الجدل حول الاستشراق كمؤامرة إمبريالية لتوطيد السيطرة الأمريكية على مقدرات العالم العربي. وحسب هذا السيناريو، الذي يُناقش في منتهى الجدّية رغم أنه غير وارد على الإطلاق، نعلم أن نقّاد الاستشراق ليسوا في حقيقة الأمر من المناهضين للإمبريالية، بل في صفوف عملائها السريين. الخطوة التالية بعد هذا هي الإيحاء

بأن أفضل سُبُل محاربة الامبريالية هي إما تحوّل المرء إلى مستشرق أو تحاشي الخوض في أية ملاحظات نقدية عن المسألة. وعند هذه النقطة من المناقشة، أعترف بأننا غادرنا عالم الواقع إلى عالم لامنطقي مختل، الأمر الذي لا أدّعي القدرة على فهم بُنيته أو معناه.

وطيّ القدر الأكبر من هذا النقاش حول الاستشراق يكمن الإدراك القائل بأن العلاقة بين الثقافات هي علاقة غير متكافئة وعلمانية بصورة لا شفاء منها. ذلك يفضي بنا إلى النقطة التي ألمحت إليها قبل قليل، حول الجهود العربية والاسلامية الراهنة التي تسعى، عن سابق قصد غالباً وبوحي من أنظمة غير شعبية أحياناً، إلى جذب الانتباه إلى التفاخر الفوقي في تقديم وسائل الإعلام الغربية للعرب أو الاسلام، فتحرف بذلك الأنظار عن تمحيص المساوىء في هذه القاعدة، وتبذل الجهد لتحسين ما يُسمّى صورة الاسلام والعرب. ولا يحتاج المرء إلى من يحدّثه عن التطورات الموازية الجارية في اليونسكو حيث أحاطت أبعاد القضية الدولية الأساسية بالجدل القائم حول نظام المعلومات الدولي واقتراحات إصلاحه التي قدّمتها مختلف حكومات العالم الثالث والدول الاشتراكية. ومعظم هذه النزاعات تشهد أولاً على حقيقة أن إنتاج المعرفة أو المعلومات الناجمة عن صور وسائل الإعلام إنما يُوزّع على نحو غير متكافىء بحيث تكون مراكز قوّته الكبرى في ما يُسمّى إشكالياً بالمتروبول الغربي، وذلك على طرفي الإنقسام معاً. ثانياً، هذا الجانب المؤسف من جانب الفرقاء والثقافات قد وطّد إدراكهم لحقيقة أنه لا يوجد سوى عالَم واحد علماني وتاريخي رغم وجود العديد من الانقسامات داخله، وأنه لا النزعة البَلَدية ولا التدخّل المقدس ولا النزعة الإقليمية ولا سُحُب الدخان الإيديولوجية بقادرة على إخفاء المجتمعات والثقافات والشعوب بعضها عن البعض الآخر، وخصوصاً عن تلك التي تمتلك القوّة

والإرادة اللازمتين لاختراق الآخرين لأغراض سياسية واقتصادية. ثالثاً، أرى أن العديد من هذه الدول العاثرة مابعد الكولونيالية، ومن يواليها من مثقفين، قد استخلصت المجموعة الخاطئة من النتائج، والتي تقول عملياً إن على المرء إمّا أن يحاول فرض السيطرة الرقابية على إنتاج المعرفة في المصدر، أو - في حالة وسائل الإعلام ذات الانتشار العالمي - أن يحاول تحسين وتطوير وتعديل الصور الرائجة حالياً دون القيام بأي شيء لتبديل الوضع السياسي الذي انبثقت عنه وترتكز عليه بدرجة ما.

وعثرات هذه المقاربات تدهشني في وضوحها، وهنا لا أرغب في الخوض في المسائل المتعلقة ببعثرة مبالغ هائلة من البترو - دولار على مختلف مشروعات العلاقات العامة ذات العمر القصير، أو القهر المتزايد، وانتهاكات حقوق الإنسان، وعقلية العصابات الصريحة التي سادت في العديد من البلدان المستعمَرة سابقاً، والتي تقع جميعها باسم الأمن القومي ومحاربة الامبريالية الجديدة. ما أريد الحديث عنه هنا هو ما يتوجب عمله في السياق الذي تزوّدنا به تلك الجهود الصغيرة نسبياً في نقد الاستشراق، وكيف نَصِف العمل الفكري الذي لا يرتدي طابعاً صرفاً لردّ الفعل أو السلبيةِ على صعيد السياسة والنقد.

وأصل أخيراً إلى المجموعة الثانية من المشكلات المنبثقة عن إعادة النظر في الاستشراق، وهي في قناعتي أكثر تحدّياً وإثارة للاهتمام. إن إحدى موروثات الاستشراق، وفي الواقع أحد أساساته الإبستمولوجية، هي النزعة التاريخانية، أي الرأي الذي قال به فيكو، وهيغل، وماركس، ورانكه Ranke، وديلثي Dilthey، وسواهم، ومفاده أنه إذا كان للجنس البشري تاريخ فإنه ذاك الذي ينتجه الرجال والنساء، والذي يمكن فهمه تاريخياً في كل فترة وحقبة وبرهة، والذي يمتلك وحدة مركّبة ولكنها منسجمة. وبقدر

ما يتصل الأمر بالاستشراق تحديداً، ثم بالمعرفة الأوروبية عن المجتمعات الأخرى عموماً، عَنَت التاريخانية أن التاريخ الانساني الواحد الذي يوحّد الانسانية هو ذاك الذي بلغ أوجه في ـ أو تمّ رصده من قبل ـ نقطة الذروة في حياة أوروبا أو الغرب. أمّا ذاك الذي لم يُتح لأوروبا أن ترصده أو توثّقه فهو بالتالي يظلّ «مفقوداً» إلى حين، أو حتى يتمّ إدراجه في العلوم الجديدة للأنثروبولوجيا، والاقتصاد السياسي، واللسانيات. ولقد جاءت الخطوة النظامية التالية من منطلق هذا الاستدراك اللاحق لما يطلق عليه إريك وولف Wolf (١٩٨٢) تسمية الشعب بلا تاريخ، فتأسس علم تاريخ العالم الذي كان بين أبرز أصحابه أناس مثل بروديل Braudel (١٩٧٢ ـ ١٩٧٣ و١٩٨١ ـ ١٩٨٤)، وولرشتاين Wallerstein (١٩٧٤)، وبيري أندرسون Anderson (١٩٧٤ ـ ١٩٨٠) ، و ولف نفسه.

ولكن على قدم المساواة مع القدرة المتزايدة لتناول التجارب غير المتزامنة، على حدّ تعبير إرنست بلوخ Bloch، عند «آخَر» أوروبا، تطوّرت حالة من التفادي الموحّد نسبياً للعلاقة بين الامبريالية الأوروبية وهذه المعارف المؤسسة على نحو متغاير، والمتشكّلة والمعلنة على نحو متغاير أيضاً. وبكلمات أخرى، ذاك الذي لم يقع قطّ هو نقد إبستمولوجي في المستوى الأكثر جوهرية للرابطة بين تطوّر التاريخانية التي توسّعت وتطوّرت بحيث تشمل المواقف المتناحرة مثل إيديولوجيات الامبريالية الغربية والتحليلات النقدية للامبريالية من جانب أول، مثلما تشمل الممارسة الفعلية للامبريالية وما تنطوي عليه من متابعة لمراكمة الأراضي والسكان، والسيطرة على الاقتصادات، وإدراج ومجانسة التواريخ. وإذا وضعنا ذلك بعين الاعتبار فإننا سنلاحظ، على سبيل المثال، أن فرضيات وممارسة تاريخ العالم ـ وهي إيديولوجيا معادية للامبريالية ـ لا يُعطى ، إذا أُعطي، سوى اهتمام طفيف بتلك الممارسات الثقافية من نوع الاستشراق أو الاثنوغرافيا المنتسبة إلى الامبريالية، وهي

نفسها التي أولدت تاريخ العالم بالمعنى السلالي. من هنا جاء التشديد، في تاريخ العالم كنظام، على الممارسات الاقتصادية والسياسية كما تعرّفها سيرورات الكتابة التاريخية العالمية، بوصفها مستقلة بمعنى ما عن، وغير خاضعة لتأثير، معرفة هؤلاء الذين ينتجهم تاريخ العالم. والنتيجة الغريبة هي أن نظريات التراكم على النطاق العالمي، أو دولة الرأسمال العالمية، أو أنساب الاستبداد، تعتمد على: ١) المدرك المُزاح والمراقب التاريخاني ذاته، الذي كان مستشرقاً أو رحّالة استعمارياً قبل ثلاثة أجيال؛ و٢) على مخطط بياني تاريخي عالمي يجانس ويدرج ويستوعب في داخله كلّ ماهو غير متزامن من تطورات، وتواريخ، وثقافات، وشعوب؛ وهي ٣) تغلق الدرب أمام، أو تقلّل من شأن، التحليلات النقدية الإبستمولوجيةالضمنية للأدوات المؤسساتية والثقافية والنُظُمية التي تربط الممارسة المندمجة لتاريخ العالم بمعارف جزئية مثل الاستشراق من جانب أول، وبالهيمنة «الغربية» المتواصلة على العالم غير الأوروبي والأطرافي من جانب ثان.

قصارى القول أن المشكلة تدور، من جديد، حول التاريخانية وما ارتبط بها من كَوْنَنة وشرعنة للذات. وكتاب بريان تيرنر **ماركس ونهاية الاستشراق** (١٩٧٨)، الصغير في حجمه والاستثنائي في أهميته، قطع شوطاً كبيراً على طريق تجزيء وتفكيك وترحيل وإبطال مركزية الأرض التجريبوية التي تغطيها الآن تلك التاريخانية المكوننة. وما يقترحه في مناقشة المعضلة الإبستمولوجية هو الحاجة إلى الذهاب أبعد من الاستقطابات والتعارضات الثنائية في الفكر الماركسي ـ التاريخاني (النزعة الطواعية ضد النزعة الحتمية، والمجتمع الآسيوي ضد المجتمع الأوروبي، والتحوّل ضد الثبات)، وذلك بهدف خلق نمط جديد من تحليل الموضوعات المتعددة كما تتناقض مع الموضوعات المفردة. وعلى قدم المساواة، وفي سلسلة كاملة من الدراسات التي أُنتجت

في عدد من الحقول المترابطة وغير المترابطة، جرى تقدّم كبير في ما يمكن أن يعتبر سيرورة منهجية ونقدية لقَطْع وحلّ وإعادة إدراك الحقل الوَحْدي الذي خضع حتى الآن لحكم الاستشراق، والتاريخانية، وما يمكن وصفه بالنزعة الكونية الجوهرانية.

ولسوف أضرب بعد قليل أمثلة على سيرورة الحلّ وإبطال المركزية تلك. ولكن يتوجب القول على الفور إنها ليست صافية منهجياً، ولاهي ردّ فعل صافٍ في المحتوى. فالمرء، أمام الحالة الطغيانية للقوة الاستعمارية في علاقتها بالاستشراق العلمي على سبيل المثال، لا يردّ ببساطة باقتراح تحالف بين العاطفة البلدية وبعض التنويع للإيديولوجية الأهلية لمحاربة تلك الحالة. ويبدو لي أن هذه كانت المصيدة التي وقع فيها العديد من نشطاء العالم الثالث والمناهضين للإمبريالية حين أيّدوا النضالات الإيرانية والفلسطينية، والذين وجدوا أنفسهم عالقين بين أمرين: إما التزام الصمت أمام أفعال نظام الخميني المكروهة، أو اللجوء - في الحالة الفلسطينية - إلى الكليشيهات الثوروية التي أكل الدهر عليها وشرب، وإلى نزعة الكفاح المسلح الرفضوية، إذا جاز لي نحت هذه العبارة البربرية، بعد الانهيار اللبناني. والأمر في الواقع لا يقتصر على إعادة تصنيع البلاغة القديمة الماركسية والتاريخية العالمية، التي لا تقوم بأكثر من إكمال المهمة القيّمة الغائمة المتمثلة في إعادة تأسيس الصعود الفكري والنظري للقديم، الذي بات الآن قوالب مفهومية خارجة عن موضوع البحث ومغلوطة في تسلسلها القَرابي. كلا، أعتقد أننا ينبغي أن نفكّر بمصطلحات سياسية ونظرية في آن معاً، فنحدد موقع المشكلات الأساسية في سياق ما وصّفته نظرية مدرسة فرنكفورت كهيمنة وتقسيم للعمل، وإلى جانب ذلك تحديد موقع المشكلة المتمثلة في غياب البعد النظري مثل الطوباوي والتحرّري في التحليل. وليس بوسعنا أن نتقدم إلاّ إذا نزعنا الغشاء الخادع عن مادة التاريخانية وأعدنا تحويلها إلى موضوعات

ومسالك معرفة مختلفة جذرياً، وليس بوسعنا القيام بذلك إلاّ عندما ندرك بوضوح أنه لا يمكن لأية مشروعات معرفية جديدة أن تندرج في مؤسسات إلاّ إذا كافحت لتظلّ حرّة من الهيمنة ونزعة الإصطفاء الاحترافية التي تترافق مع النُظُم التاريخانية والنظريات الاختزالية والذرائعية والوظيفانية.

هذه الأهداف أقلّ جلالاً وصعوبة مما يبدو وصفي لها. ذلك لأن إعادة النظر في الاستشراق ارتبطت على نحو وثيق بنشاطات عديدة أخرى من النوع الذي أشرت إليه سابقاً، والذي يصبح التشديد عليه بتفصيل أكبر واجباً ملزماً اليوم. وعلى سبيل المثال، بوسعنا اليوم أن نرى أن الاستشراق مثال تطبيقي من النوع ذاته، بالرغم من وقوعه في مناطق أخرى، السائد في مسألة هيمنة الذكر، أو البطريركية، في المجتمعات المتروبوليتية. ولقد وُصف الشرق على الدوام بالمؤنث، وثرواته بالخصبة، ورموزه الكبرى هي المرأة الشبقة، والحريم، والحاكم المستبد ... ولكن الجذاب على نحو غريب. يضاف إلى ذلك أن الشرقيات، مثل الخادمات في العصر الفكتوري، كنّ ملزمات بالصمت بقدر إلزامهنّ بالولادة الخصبة غير المحدودة. والحق أن معظم هذه المادة مرتبط بصورة ظاهرة مع تجسيدات اللاتماثل الجنسي والعرقي والسياسي الكامن في الثقافة الغربية الحديثة الأعمّ، كما أشارت إليها وأنارتها التيارات النسوية، ونقّاد دراسات السود، والنشطاء المناهضون للإمبريالية. وإذ يقرأ المرء، مثلاً، دراسة ساندرا غلبرت Gilbert الرائعة واللامعة عن رواية رايدر هاغارد Haggard **هي** (١٩٨٣)، فإنه يدرك التقابل الضيّق بين الجنسانية الفكتورية المقموعة داخل أسوار البيت، وبين الفانتازيا خارج البيت، وشدّة تأثير الإيديولوجيا الإمبريالية على مخيّلة الذكر في القرن التاسع عشر. هنالك بالمقابل عمل [عبد الرحمن] جان محمّد JanMohammad **علم الجمال المانوي** (١٩٨٣)، الذي يحقق في العالَمين الفنّيين، المتوازيين

ولكن المنفصلين بصورة لا رجعة عنها، لروايات البيض والسود عن المكان ذاته ـ أفريقيا ـ موحياً بوجود نظام إيديولوجي صلد يعمل أسفل سطح أكثر حرّية، حتّى في الأدب التخييلي. أو لنأخذ دراسة بيتر غران Gran **الجذور الاسلامية للرأسمالية** (١٩٧٩)، المكتوبة من وجهة نظر تاريخية مناهضة للإمبريالية وللاستشراق، إشكالية ولكنها مبحوثة وملموسة بصورة بالغة الدقّة وإلى حدّ الوسوسة. ومع هذه الدراسة يبدأ المرء في الاحساس بالميدان الواسع غير المرئي من الجهد الانساني والعبقرية المستترة أسفل السطح الاستشراقي المجمّد الذي صنعه الخطاب الخاص بالتاريخ الاقتصادي الاسلامي أو الشرقي.

وثمة أمثلة عديدة أخرى يمكن للمرء أن يضربها حول تحليلات ومشروعات فكرية نُفّذت لدوافع مشابهة لتلك التي تغذّي التحليل النقدي المناهض للاستشراق. وهذه جميعها تتصف بطبيعة تدخّلية متبادلة Interventionary، أي أنها تُمَوْقع نفسها، عن سابق وعي ذاتي، عند عُقَد تقاطعية قابلة للإنتقاد في الخطابات النُظْمية المتواصلة، حيث لا يكتفي أي منها بطرح ما هو أقلّ من موضوعات جديدة للمعرفة، وأمثلة تطبيقية للنشاط الإنسانوي (بالمعنى العريض للكلمة)، ونماذج نظرية جديدة تحبط أو تبدّل على نحو جذري الأعراف الصيَغية السائدة. ويمكن للمرء هنا أن يضع لائحة بمثل تلك الجهود اليائسة في استكشافات ليندا نوكلين Nochlin للإيديولوجيا الاستشراقية في القرن التاسع عشر، بوصفها مشتغلة ضمن سياقات تاريخية أساسية حول الفن (١٩٨٣)؛ وحنّا بطاطو في إعادة الهيكلة الهائلة للميدان الذي يتجلّى فيه السلوك السياسي للدولة العربية الحديثة (١٩٨٤)؛ ورايموند وليامز Williams في تمحيصه الدؤوب لبُنى الإحساس، وجماعات المعرفة، والثقافات المنبثقة والبديلة، وأنساق الفكر الجغرافي، كما في عمله المرموق **الريف والمدينة** (١٩٧٣)؛ وعرض طلال أسد للإفتتان

الذاتي الأنثروبولوجي في عمل منظّرين أساسيين (١٩٧٩، ١٩٨٣)، فضلاً عن دراساته في الحقل هو بالذات؛ وإريك هوبسباوم Hobsbawm في صياغته الجديدة لفكرة «ابتكار التراث» أو الممارسات المبتكرة التي يدرسها المؤرخون بوصفها مؤشراً حاسماً على مهنة المؤرخ مثلما، والأمر هنا هو الأهم، على ابتكار أمم جديدة الانبثاق (١٩٨٣)؛ والعمل الناجم عن إعادة تفحّص الثقافات اليابانية والهندية والصينية من قبل باحثين من أمثال ماساو ميوشي Miyoshi (١٩٦٩)، وإقبال أحمد، وطارق علي، وراميلا ثابار Thapar (١٩٧٥، ١٩٧٨)، ومجموعة رانجيت جحا في «دراسات التابع» Subaltern Studies من أمثال غاياتري سبيفاك Spivak (١٩٨٢–١٩٨٥)، وباحثين أصغر سنّاً من أمثال هومي بابا Bhabha (١٩٨٤–١٩٨٥) وبارتا ميتر Mitter (١٩٧٧)؛ ونقّاد الأدب العرب، في مجموعتي «فصول» و«مواقف» ومن أمثال الياس خوري وكمال أبو ديب ومحمد بنيس وسواهم ممن يقومون بإعادة نظر مستجدّة بارعة تستهدف تنشيط وإعادة تعريف البُنى الكلاسيكية الفعلية للأداء الأدبي العربي، والتي تسير على غرار الأعمال التخييلية لخوان غويتيسولو Goytisolo (١٩٧٦، ١٩٨٠) وسلمان رشدي (١٩٧٩، ١٩٨٣) حيث تكتب أعمالهما الروائية والنقدية، وعن سابق وعي ذاتي، ضد التنميطات والتمثيلات الثقافية المهيمنة على الحقل.

وهنا يجدر أيضاً ذكر الجهود الرائدة لـ «نشرة الباحثين الآسيويين ذوي الصلة»، وحقيقة أن الأمريكي المختص بالصينيات بنجامن شوارتز والأمريكي الآخر المختص بالهنديات آنسلي إمبري، وفي خطابَيْن رئاسيين، وقفا مؤخراً وبصورة جدية عند ما يعنيه نقد الاستشراق في حقليهما الدراسيين، وهو التوقف العلني الذي يصرّ الباحثون في شؤون الشرق الأوسط على نكرانه. وتجدر الإشارة أيضاً إلى عمل لا يكلّ ولا يملّ، يقوم به نوام شومسكي في الحقول السياسية والتاريخية، وهو مثال على Chomsky

الراديكالية المستقلة، وعلى صرامة لا تهادن ولا مثيل لها عند أي شخص آخر في أيامنا (١٩٦٩، ١٩٨٣)؛ أو في النظرية الأدبية، والتشديدات النظرية الجبّارة على النموذج الاجتماعي للمسرود، بمعنييه الأعرض والأعمق، كما طرحه فريدريك جيمسون Jameson (١٩٨١)، وتعريفات ريشارد أومان Ohman، الناجمة عن بحث تجريبي، لامتيازات المنهاج العام والمؤسسة في عمله الأحدث عهداً (١٩٧٦)، ومنظورات مراجعاته الإمرسونية Emersonian المصاغة في سياق نقد المتخيل والتكنولوجيا المعاصرين، بالإضافة إلى الإيديولوجيات الثقافية عند ريشارد بوارييـر Poirier (١٩٧١)، ودراسات ليو بيرساني Bersani (١٩٧٨) التي تفكك المركز وتعيد توزيعه بمعدّلات كثيفة وحافزة.

وبوسع المرء أن يتابع الإشارة إلى المزيد، ولكني لا أرغب في الإيحاء بأنني استثنى بعض الأمثلة الخاصة لأني أراها أقلّ تميّزاً أو أقل جدارة بالانتباه. وما أودّ القيام به في الختام هو محاولة تقريبها معاً في مسعى عام يمكن له، كما يبدو لي، أن يقدّم المعلومات للجهاز الاستثماري الأعرض الذي يشكّل نقد الاستشراق جزءاً منه. إننا، أولاً، نشهد تعددية في الجمهور والجهات المنيبة، ولا أحد من الأشخاص والأعمال التي أشرت إليها يزعم العمل بالنيابة عن جمهور هو الوحيد الذي يعتّد به، أو يزعم امتلاك حقيقة واحدة مهيمنة وقاطعة، الحقيقة المتحالفة مع العقل والموضوعية والعلم الغربي (أو الشرقي بهذا الصدد). على العكس من ذلك، نلحظ هنا تعددية في الميادين، وتضاعفاً في التجارب، واختلافاً في الجهات المنيبة، كلٌّ منها يحمل ما هو معلَن (بعكس ما هو محجوب) من مصالح، ورغبات سياسية، وأهداف نظمية. كل هذه الجهود تعمل انطلاقاً مما نستطيع تسميته بالوعي المتحرر من المركز، الذي لا يقلّ تأملاً ونقداً لأنه يُحرّر من المركز، وهو في معظم الحالات ليس كلّيانياً، وفي بعض الحالات هو مناهض

للكلّيانية ومناهض للنَسَقية. والنتيجة هي أنه، وبدلاً من السعي إلى وحدة عامّة عبر المناداة بمركز ذي سلطة سائدة سيّدة وانسجام منهجي ومنهاجية ثقافية وعلم، تقدّم تلك الجهود إمكانية أسس عامة للتجمّع فيما بينها. إنها، بالتالي، خطط نشاط ونماذج تطبيقية أكثر من كونها طوبوغرافيا واحدة تتحكّم بها رؤية جغرافية وتاريخية محدّدة الموقع في مركز معروف للقوّة المتروبوليتانية.

ثانياً، هذه النشاطات والنماذج التطبيقية هي، عن سابق وعي، علمانية وهامشية ومعارضة بالقياس على الأنظمةالرئيسية السائدة والسلطوية إجمالاً، التي انبثقت عنها وتتحرك ضدها الآن. ثالثاً، هي سياسية وعملية بالقدر الذي تسعى فيه إلى إنهاء أنظمة المعرفة المهيمنة والتنكيلية، دون أن تنجح بالضرورة في تطبيق هذا المسعى. ولست أرى مبالغة في القول بإن المعنى السياسي للتحليل، كما ينفّذ في هذه الحقول، هو تحريري على نحو موحّد وبرنامجي بفضيلة حقيقة أنّه، على العكس من الاستشراق، لا يرتكز على نهائية واختتام المعرفة العتيقة أو القيّمة على سواها، بل بفضيلة نماذج التحليل التحقيقية المفتوحة، حتّى إذا لاح أن تحليلات من هذا النوع - الصعبة والعويصة غالباً - هي للمفارقة تهديئية في الحساب الأخير. وأعتقد أنّ علينا استذكار الدرس الذي قدّمه الديالكتيك السلبي عند أدورنو Adorno، فنرى أن التحليل الذي ينطوي في معناه الأعرض على السباحة ضد التيار، هو تحليل تفكيكي، طوباوي.

ولكن تبقى مشكلة واحدة تكتنف كامل العمل الفكري المحلّي المكثّف والقائم على قناعة ذاتية، وهي مشكلة تقسيم العمل التي تعدّ عاقبة ضرورية لذلك التشييء والسَلعَنة Commodification التي كان جورج لوكاش Lukacs أول من حلّلها في قرننا بصورة جبّارة. وهذه هي المشكلة التي تطرحها بحساسية وذكاء ميرا جيلين

في ميدان دراسات المرأة (١٩٨١)، سواء في توصيف Jehlen الأعمال النقدية المناهضة للسائد، والمجموعات التابعة - من نساء وسود وما إلى ذلك - أو العمل من خلالها لحلّ معضلة الحقول ذاتية الاستقلال في التجربة والمعرفة، والتي يتمّ خلقها نتيجة ذلك. وهنا يشرع في الانطلاق نوع مزدوج من الاستثنائية الامتلاكية: حسّ احتلال موقع الداخلي Insider المستثني بفضيلة التجربة (كالقول بإن المرأة هي وحدها القادرة على الكتابة عن المرأة ولها، ووحده الأدب الذي يعامل النساء والشرقيات معاملة حسنة هو الأدب الجيّد)؛ وحسّ الداخلي المستثني بفضيلة المنهج (كالقول بإن الماركسيين، والمناهضين للاستشراق، والنسويات هم وحدهم القادرون على الكتابة حول الاقتصاد، والاستشراق، وأدب المرأة).

هذا ما نحن عليه اليوم، على عتبة التشظي والتخصص، اللذين يفرضان أشكال هيمنتهما الأبرشية المحدودة الأفق وحالة الدفاع المنمقة والسريعة الهياج؛ أو على حافة صياغة تركيبية كبرى من نوع محدّد أعتقد شخصياً أنها قادرة، وبسهولة بالغة، على محو المكاسب والوعي المعارض الناجم عن تلك المعارف المضادة. وثمة الكثير من الإمكانات التي تفرض نفسها، وسأختتم بتعدادها فقط. هنالك حاجة إلى المزيد من عبور الحدود، وإلى مزيد من نزعة التدخّل في النشاط النُظُمي المتقاطع، وإلى وعي مركّز بالموقف السياسي والمنهجي والاجتماعي والتاريخي الذي يجري فيه العمل الفكري والثقافي. هنالك حاجة إلى التزام سياسي ومنهجي واضح بتفكيك أنظمة الهيمنة التي تجب مكافحتها جَمْعياً، لكي نتبنّى ونحوّل بعض عبارات غرامشي Gramsci، عبر المحاصرة المشتركة وحرب المناورة وحرب الموقع، ما دامت هي التي تُصان بصورة جَمْعية. وهنالك، أخيراً، حاجة إلى حسّ أكثر حدّة بدور المثقف في تعريف سياق بعينه وفي تبديله، إذ بدون ذلك أرى أن نقد الاستشراق سيكون ببساطة تسلية سريعة الزوال. (❖❖)

هوامش المترجم:

(❖) نسبة إلى تروفيم دينيسوفيش ليسينكو (١٨٩٨ - ١٩٧٦)، المسؤول الزراعي الروسي أيام لينين وستالين. رفض علم الوراثة المانديلي لصالح نظرية «الخواص المكتسبة»، ومثّلت أفكاره نزعة ماركسية جامدة ومتشددة.

(❖❖) أشار إدوارد سعيد إلى الأعمال التالية، حسب ترتيب ورودها:

1. Said, Edward (1978) *Orientalism*, London.
2. Porter, Dennis (1983) 'Orientalism and its problems', in Barker F., et al. (eds) *The Politics of Theory*, Colchester, 179-93.
3. Tibawi, A.L. (1961) *British Interests in Palestine, 1800-1901*, London.
   -------(1966) *American Interests in Syria, 1800-1901*, Oxford.
4. Laroui, Abdullah (1976) *The Crisis of the Arab Intellectuals*, trans. Diarmid Cammell, Berkeley.
   -------(1977) *The History of the Maghrib*, trans. Ralph Manheim, Princeton.
5. Abdel Malek, Anwar (1963) 'Orientalism in Crisis', *Diogenes*, 441, 102ff.
   -------(1969) *Ideologie et renaissance nationale*. Paris.
6. Asad, Talal (1979) 'Anthropology and the analysis of ideology', *Man, n.s.* XIV(4), 607-27.
   -------(1983) 'Anthropological conceptions of religion: reflections on Geertz', *Man, n.s.* XVIII(2), 237-59.
   -------(ed.) (1979), *Anthropology and the Colonial Encounter*, London.
7. Alattas, S.H. (1977a) *Intellectuals in Developing Socities*, London.

-------(1977b) *The Myth of the Lazy Native*, London.
8. Fanon, Frantz (1969) *The Wretched of the Earth*, trans. Constance Farrington, Harmondsworth.
-------(1970) *Black Skin, White Masks*, trans. Charles Lam Markmann, London.
9. Césaire, Aimé (1972) *Discourse on Colonialism*, trans. J.Pinkham, New York.
10. Panikkar, K.M. (1959) *Asia and Western Dominance: A Survey of the Vasco da Gama Epoch of Asian History, 1498-1945*, London
11. Thapar, Romila (1975) *Ancient India: A Textbook of* History for *Middle Schools*, New Delhi.
------(1978) *Medieval India: A Textbook of History for Middle Schools*, New Delhi.
12. Fabian, Johannes (1983) *Time and the Other: How Anthropology Make its Object*, New York.
13. Lewis, Bernard (1982) The Muslim Discovery of Europe, New York.
14. Pipes, Daniel (1983) *In the Path of God*, New York.
15. Wolf, Eric (1982) *Europe and the People without History*, Berkeley.
16. Braudel, Fernand (1972-73) *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, trans. Sîan Reynolds, 2 vols., New York.
-------(1981-84) *Civilization and Capitalism*, trans. Sîan Reynolds, 3 vols.London.
17. Wallerstein, Immanuel (1974-80) *The Modern World System*, 2 vols., New York.
18. Anderson, Perry (1974) Lineages of the Absolutist State, London.
19. Turner, Brian (1978) *Marx and the End of Orientalism*, London.
20. Gilbert, Sandra (1983) 'Rider Haggard's heart of darkness', *Partisn Review*, 50, 444-53.
21. JanMohamed, Abdul, (1983) *Manichean Aesthetics: The Politics of Literature in Colonial Africa*, Amherst.
22. Gran, Peter (1979) *The Islamic Roots of Capitalism: Egypt 1760-1840*, Austin.
23. Nochlin, Linda '1983) 'The Imaginary Orient', *Art in America*, 5, 118-31, 187-91.
24. Williams, Raymond (1973) *The Country and the City*, London.
25. Hobsbawm, Eric and Ranger, Terence (eds.) (1983) The *Invention of Tradition*, Cambridge.
26. Miyoshi, Masao (1969) *The Divided Self: A Perspective on the Literature of the Victorians*, New York.
27. Spivak, Gayatri Chakravorty (1982) ' "Drauaudi" by Mahasveta Devi', in Abel, Elizabeth (ed.) *Writing and Sexual Difference*, Chicago, 261-82.
-------(1985) 'The Rani of Sirmur', in Barker, F. et al. (eds) *Europe and Its Others*, I, Colchester, 128-51.
28. Guha, Ranajit (ed.) (1982) *Subaltern Studies: Writings on South-East Asian History and Society*, vol.I, Oxford.
29. Bhabha, Homi (1984) 'Of mimicry and men: the ambivalence of colonial discourse', *October*, 28, 125-33.
------(1985) 'Signs taken for wonders: questions of ambivalence and authority under a tree outside Delhi, May 1817', in Barker F., et al. (eds) *Europe and Its Others*, II, Colchester, 89-106.
30. Mitter, Partha (1977) *Much Maligned Monsters: History of Europe's Reaction to India*, Oxford.
31. Goytisolo, Juan (1976) *Revindicación del conde Julián*, Barcelona.
-----(1980) *Señas de identidad*, Barcelona.
32. Rushdie, Salman (1979) *Midnight's Children*, London.
-------(1983) Shame, London.
33. Chomsky, Noam (1969) *American Power and the New Mandarins*, New York.
-------(1983) *The Fateful Triangle: Israel, the United States and the Palestinians*, New York.
34. Jameson, Fredric (1981) *The Political Unconscious: Narrative as Socially Symbolic Act*, London.
35. Ohmann, Richard (1976) *English in America: A Radical View of the Profession*, Oxford.

36. Poirier, Richard (1971) *Performing Self: Composition and Decomposition in the Language of Contemporary Life*, Oxford.
37. Bersani, Leo (1978) *A Future for Astyanax: Character and Desire in Literature*, Cambridge.
38. Jehlen, Myra (1981) 'Archimedes and the paradox of feminist criticism', *Signs*, VI(4), 575-601.

تمثيل المستعمَر:
مُحاوِرو الأنثروبولوجيا

(١٩٨٩)

ما من بقعة في هذا العالم إلاّ وتحمل بصمة أصابعي،
وآثار أقدامي مطبوعة على ظهور ناطحات السحاب،
مثلما تتبدّى نعومتي في لمعان الأحجار الكريمة.

إميه سيزار، دفتر العودة إلى البلد الأم

١

كل واحـدة من الكلمـات الأربع فـي عنوان هذه الملاحظات تقـيم في حقل مضطرب وعاصف بعض الشيء. فعلى سبيل المثال، يبدو من المحـال اليـوم أن نتذكّـر زمناً لم يتحـدث فيـه البشـر عن أزمـة التمثيل Representation. وبقـدر مـا تُحلّل الأزمة وتُناقش، بقـدر مـا يتجلّى قِدَم أصولها. الفكرة التي توافرت في أعمال مؤرخي الأدب من أمثال إيرل فاسرمان Wasserman وإريك أورباخ Auerbach و م. هـ. أبرامـز Abrams، تلك القـائلة بأن اهـتراء الإجمـاع الكلاسـيكي ترافق مـع توقّف الكلمـات عن احـتـواء وسـيط شـفـاف يتـيح جـلاء «الكينونـة»، طُرحت على نحو أكثـر فعاليـة وجاذبيـة في محـاججـة ميشيل فوكو. عوضاً عن ذلك انبثقت اللغة، بوصفها جوهراً عاتماً

مجرداً وعصيّاً على الإدراك، لتصبح موضوعاً للاهتمام الفيلولوجي وتحيّد وتكبح أية محاولة لتمثيل الواقع بوسيلة المحاكاة.

وهكذا، في عصر نيتشه وماركس وفرويد، لم يعد بوسع التمثيل الاكتفاء بوعي الأشكال والمواصفات اللسانية، بل تعدّاها إلى ضغوطات تلك القوى العابرة للشخصي والإنساني والثقافي مثل الطبقة واللاوعي والجنس Gender والعرق والبُنية. والتحوّلات التي أدخلها ظهور هذه القوى على فكرة سبق أن حملناها عن المؤلفين والنصوص والموضوعات، ليست الآن قابلة للاستبصام. بالمعنى الحرفي. ومن المؤكد أن النطق بها لم يعد ممكناً. تمثيل امرىء أو شيء ما بات اليوم محاولة لا تقلّ تعقيداً وإشكالية عن تشخيص العوارض المرضية، فانطوى على عواقب الوثوق والجزم وما يكتنفهما من صعوبات واسعة جمّة.

ولكي أتحدث الآن عن ثاني المصطلحات الأربعة أقول إن فكرة المستعمَر تطرح الطراز الخاص بها من التقلّب والتغاير. قبل الحرب العالمية الثانية كان المستعمَرون هم اولئك القاطنين في عالم غير أوروبي وغير غربي سبق أن سيطر عليه الأوروبيون واستوطنوه بالقوة. وفق ذلك، وُضع كتاب ألبير ميمي Memmi **المستعمِر والمستعمَر** في عالم خاص له قوانينه ومواقفه، مثلما تحدّث فرانز فانون في **معذّبو الأرض** عن المدينة الاستعمارية المنقسمة إلى نصفين منفصلين، يتواصل أحدهما مع الآخر بمنطق العنف والعنف المضاد (١) وحين أخذت أفكار ألفرد سوفي Sauvy عن العوالم الثلاثة صيغة مؤسسة في النظرية والتطبيق بات المستعمَر مرادفاً لـ «العالم الثالث» (٢).

بيد أن الحضور الاستعماري للقوى الغربية تتابع في أجزاء مختلفة من افريقيا وآسيا، في حين نالت مناطق عديدة من القارتين استقلالها خلال مرحلة الحرب العالمية الثانية أو نحوها.

بذلك لم يكن «المستعمَرون» جماعة تاريخية أحرزت سيادتها الوطنية ثم انحلّت بالنتيجة، بل كانوا مقولة يدخل في عدادها سكان الدول حديثة الاستقلال والشعوب الخاضعة في المناطق المحاذية التي ما يزال الأوروبيون يستوطنونها. ولقد بقيت العنصرية قوة هامة ذات آثار إجرامية على الحروب الاستعمارية وفي السياسات الجامدة المتصلبة. تجربة الخضوع للاستعمار أخذت، بالتالي، تدلّل بمقدار كبير على تلك المناطق والشعوب التي لم تنته تجربتها في التبعية والتابعية والخضوع للغرب حين رحل آخر رجل شرطة أبيض وأُنزل آخر علم أوروبي على حد تعبير فانون (٣). واقعة حدوث الاستعمار أخذت تعني قَدَراً يرتّب نتائج مديدة وعبثية غير عادلة، سيّما بعد تحقيق الاستقلال الوطني. الفقر، التبعية، التخلف، مختلف أعراض السلطة والفساد، فضلاً عن المآثر الكبرى في الحرب والتنمية الاقتصادية ... هذا المزيج من الخصائص رسم صورة الشعوب المستعمَرة التي حرّرت نفسها في مستوى أول، لكنها بقيت ضحية ماضيها في مستوى آخر (٤). منذئذ، وبمعزل عن تحوّلها إلى علامة توسّل وإشفاق، اتسعت مقولة «المستعمَر» بشكل ملحوظ لتشمل النساء والطبقات الخاضعة والمضطهَدة، والأقليات القومية، وحتى تلك الحقول المهمشة والأكاديمية المفرطة في خصوصيتها. وتنامى حول المستعمَر معجم بأسره من العبارات تشدد كل واحدة منها، بطريقتها، على الحالة الثانوية القاتلة لشعب كُتب عليه أن يستخدم الهاتف لا أن يخترعه كما سخر ف. س. نايبول. بذلك جرى تثبيت وضعية الشعب المستعمَر في مناطق التبعية والمحيطية Peripherality ووُصم بتعيينات مثل الدول المتخلفة والأقل تخلفاً والنامية، المحكومة من قبل مستعمِر متفوق أو متطور أو متروبوليتاني تمّ تنصيبه نظرياً كسيّد نقيض في المقولة المقابلة. بكلمات أخرى، ظلّ العالم منقسماً إلى «جماعة الأكثر» و«جماعة الأقل»، وزاد في الطين بلّة أن مقولة الكائنات الأقل قد اتسعت لتشمل حشداً من البشر الجدد والطور

الجديد. والانتماء إلى معسكر المستعمَرين ينطوي جوهرياً على جملة أشياء بالغة الاختلاف، لكنها دونية، في مواقع مختلفة وأزمنة عديدة مختلفة.

أما بالنسبة إلى الأنثروبولوجيا كمقولة، فإنها نادراً ما تحتاج إلى دخيل مثلي لإضافة الكثير حول ما كُتب أو قيل حتى الآن حول الاضطراب الذي يعصف في بعض أرجاء النظام على الأقل. ولكن ثمة إمكانية للتشديد على تيار أو اثنين بالمعنى العريض، إذ أن احدى التوجهات الأساسية داخل جدالات النظام خلال العقدين الأخيرين، إنما تنبثق من إدراك الدور الذي تلعبه دراسة وتمثيل الاستعمار الغربي للمجتمعات «البدائية» أو غير الغربية الأقل تطوراً، وكذلك استغلال التبعية وقمع الفئات الفلاحية، والتلاعب بالمجتمعات صاحبة العلاقة لأغراض إمبريالية، أو إدارتها على هذا الأساس. ولقد تُرجم هذا الإدراك إلى أشكال متنوعة من الأنثروبولوجيا الماركسية أوالمناهضة للإمبريالية، منها على سبيل المثال كتابات إريك ولف المبكرة، ووليام روزبري Roseberry **في قهوة ورأسمالية في الأنديز الفنزويلية**، وجون ناش Nash في **نحن نأكل المناجم والمناجم تأكلنا**، ومايكل توسيغ Taussig في **الشيطان وبضاعة البُدّ** Fet-ishism **في أمريكا الجنوبية**، وسواها كثير. هذا النوع المعارض من الجهد تشارك فيه، على نحو يثير الإعجاب، الأنثروبولوجيا النسوية (عند إملي مارتن Martin **في المرأة والجسد**، وليلى أبو لغد في عواطف محجّبة)، والأنثروبولوجيا التاريخية (مثل ريشارد فوكس Fox في **أسُود البنجاب**)، والأعمال المتصلة بالنضال السياسي المعاصر (مثل جون كوماروف Comaroff في **جسد السلطة، روح المقاومة**)، والأنثروبولوجيا الأمريكية (مثل جهد سوزان هاردنغ Harding حول الأصولية)، والأنثروبولوجيا الاتهامية (عند شيلتون دافيز في **ضحايا المعجزة**).

التيار الرئيسي الآخر هو أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة كما مارسها باحثون تأثّروا بالنظرية الأدبية عموماً، وعلى نحو أكثر تخصيصاً بمنظّري الكتابة والخطاب وأنماط السلطة مثل فوكو ورولان بارت وكليفورد غيرتز وجاك دريدا وهايدن وايت. ومما يثير في نفسي انطباعاً حسناً أن القليل من الباحثين الذين أسهموا في مجموعات مثل ثقافة الكتابة و الأنثروبولوجيا كجهد نقدي ثقافي (٥) ـ لكي أكتفي بذكر كتابَين حديثين شائعين ـ قد دعوا صراحة إلى وضع حدّ للأنثروبولوجيا، الأمر الذي يشبه تماماً ما أوصى به عدد من باحثي الأدب بالنسبة إلى مفهوم الأدب. الانطباع ذاته تثيره في نفسي فكرة أن القليل من الأنثروبولوجيين، المقروئين خارج ميدان الأنثروبولوجيا، لا يخفون حقيقة أنهم أكثر رغبة في أن تكون الأنثروبولوجيا ـ والنصوص الأنثروبولوجية ـ أشدّ أدبية أو أوسع انخراطاً في النظرية الأدبية من حيث الأسلوب والإدراك، أو أن تصرف الأنثروبولوجيا على التفكير بالنَصّية وقتاً أطول من تفكيرها بالمحتد الأخوالي Matrilineal ، أو أن تأخذ المسائل المتصلة بالشعريات الثقافية دوراً في البحث يفوق في مركزيته دور مسائل التنظيم القبَلي والاقتصاد الزراعي والتصنيف البدائي.

لكن هذين التيارين يستشفّان مشكلات أعمق. وإذا وضعنا جانباً النقاش والجدالات، ذات الطابع الهام الواضح، التي تجري على نحو متكتّم في الحقول الأنثروبولوجية الفرعية مثل الدراسات الأندية Andean أو الديانة الهندية، فإن العمل الراهن للباحثين الماركسيين، والمناهضين للإمبريالية، والميتا ـ أنثروبولوجيين (غيرتز، مارشال سالينز Sahlins ويوهان فابيان وسواهم)، يكشف عن قلق حقيقي حول الوضع الاجتماعي ـ السياسي للأنثروبولوجيا إجمالاً. قد يصحّ ذلك الآن على جميع حقول العلوم الانسانية، لكنه صحيح على نحو ملموس بالنسبة إلى الأنثروبولوجيا. ريشارد فوكس صاغ المسألة على النحو التالي: «الأنثروبولوجيا تبدو اليوم مهدَّدة فكرياً،

بالقدر الذي يتحوّل فيه الأنثروبولوجيون إلى فئة آيلة للانقراض في الميدان الأكاديمي. الخطر المهيمن يدور حول أفول نجم العمل، والبرامج الجامعية، والدعم البحثي، والتآكلات الأخرى في الموقع المهني للأنثروبولوجيين. تهديد الأنثروبولوجيا الفكري يأتي من قلب النظام: وجهتان متعارضتان للثقافة [ما يطلق عليه فوكس اسم المادية الثقافية والثقافلوجيا Culturology] تشتركان في الكثير وتتجادلان حول القليل» (٦).

ومما له دلالة هنا أن كتاب فوكس **أسُود البنجاب**، الذي أُخذت منه الجمل السابقة، يشترك في عناصر كثيرة مع أعمال أخرى عالية النفوذ تشخّص مرض العصر mal du siècle الذي تعاني منه الأنثروبولوجيا. وأعتقد هنا، ويتفق معي شيري أورتنر Ortner (٧)، أن البديل الاحتفالي هو ممارسة مرتكزة على ممارسة، متحصنة بأفكار الهيمنة والانتاج الاجتماعي، والإيديولوجيا المستعارة من شخصيات غير أنثروبولوجية الاختصاص مثل أنطونيو غرامشي، ورايموند وليامز، وآلان تورين Touraine ، وبيير بورديو Bourdieu . ومع ذلك يظل الانطباع قائماً بوجود عاطفة قوية لصيغة . استنزاف على الطراز الكوهني Kuhnian (❖)، مع عواقب غير اعتيادية كما أظن.

وأفترض أيضاً وجود قدر من الخوف (المبرر) بأن أنثروبولوجيي أيامنا هذه لم يعودوا قادرين على الذهاب إلى الحقل ما بعد الاستعماري بالسهولة ذاتها للأيام الخوالي. ذلك يشكّل، بطبيعة الحال، تحدّياً للإثنوغرافيا على الأرض ذاتها التي تسيّدها الأنثروبولوجيون في أزمنة مبكرة. ولقد تنوّعت الردود. عاد البعض إلى سياسة النصيّة بمعنى ما. البعض الاخر استخدم العنف الناجم عن الحقل بوصفه موضوعاً لنظرية ما بعد الحداثة. فريق ثالث استخدم الخطاب الأنثروبولوجي كموقع لتشييد نماذج عن التغيّر

والتحوّل الاجتماعيين. لكن أياً من هذه الاستجابات لا يبدو متفائلاً حول المشروع الأنثروبولوجي بالقدر الذي أعرب عنه المسهمون في عمل ديل هايمز Hymes **إعادة إبتكار الأنثروبولوجيا**، أو ستانلي دياموند Diamond في كتابه الهام **بحثاً عن البدائي**، قبل جيل أكاديمي من الآن.

أصل أخيراً إلى كلمة «محاور». هنا أيضاً تدهشني درجة القلق التي تبدو عليها فكرة المحاور، حتى تكاد تنشطر بصورة دراماتيكية إلى معنيين متناقضين جوهرياً. انها من جهة أولى تتذبذب في خلفية مثقلة من أزمة استعمارية يبحث خلالها المستعمِرون عن محاور معتمد interlocuteur valable ، في حين يتزايد توجّه المستعمَرين من جهة ثانية إلى علاجات يائسة أكثر فأكثر في محاولتهم للتناسب مع المقولات التي صاغتها السلطة الاستعمارية، وحين يعترفون أن هذا المسار محكوم عليه بالفشل تَراهم يقرّرون أن قوتهم العسكرية هي وحدها القادرة على جعل باريس أولندن تأخذهم على محمل الجد كمحاورين. تأسيساً على ذلك فإن المحاور في الموقف الاستعماري هو، بالتعريف، إما ذاك المطواع المنضوي في مقولة ما درج الفرنسيون في الجزائر على تسميته ev-olué أو notable أو caid (ومجموعة جيش التحرير أفردت توصيف «بني وي - وي » beni-wéwé أو زنجي الرجل الأبيض لهذه الفئة)، أو ذاك الشبيه بالمثقف المحلي الذي وصفه فانون بأنه ببساطة يرفض الكلام، مقرّراً أن التدبير الانتقامي الراديكالي العدائي - والعنيف ربما - هو لغة الحوار الوحيدة الممكنة مع السلطة الاستعمارية.

المعنى الآخر لكلمة «محاور» يحمل دلالات سياسية أقلّ بكثير. إنه مستمد من بُنية تكاد تقتصر على الأكاديمي والنظري، وتوحي بسِمة تجربة الفكر الهادئة والمتطهرة والمنضبطة. في سياق كهذا يكون المحاور هو ذاك الذي يُشاهَد وهو يثير الضجيج على عتبة

الدار، فيظهر - من خارج النظام أو الحقل - وقد أحدث ما يكفي من الجلبة للسماح له بالدخول بعد تجريده من أسلحته وحجارته على الباب، من أجل مزيد من النقاش. النتيجة المروّضة تعيد إلى الذهن عدداً من البدائل النظرية الرائجة، مثل النزعة الحوارية واللسان المتجانس عند باختين Bakhtin، وموقف الكلام المثالي عند يورغن هابرماس Habermas، وصورة ريشارد رورتي Rorty (في نهاية كتابه **الفلسفة ومرآة الطبيعة**) عن الفلاسفة المنهمكين في تخاطب حيّ لطيف داخل صالون أنيق. وإذا بدا هذا الوصف للمحاور كاريكاتورياً بعض الشيء، فإنه على الأقل يحتفظ بما يكفي من أشكال التعاون والتداول الممسوخة، الضرورية في نظري لكي يظهر ذلك النوع من التحاورات. النقطة التي أودّ ايضاحها هي أن هذا الصنف من المحاورين المنظّفين المطهّرين هم مخلوقات مخبرية ذات صلات مقموعة - وبالتالي مزيّفة - مع الموقف الطارىء للأزمة والصراع اللذين كانا وراء لفت الانتباه إليهم في الأساس. الشخوص التابعة Subaltern، مثل النساء والشرقيين والسود وسواهم من «أهل البلد»، لم تسترع الانتباه أو تحصل على حق الكلام إلاّ حين أثارت ما يكفي من الضجيج. قبل ذلك كان مصيرها هذا القدر أو ذاك من التجاهل، تماماً كالخدم في الروايات الانكليزية خلال القرن التاسع عشر. تجدهم هناك، ولكن لا يُلتَفت إليهم إلاّ حين يكونون جزءاً مفيداً في المشهد. وأن يُحوّلوا إلى موضوعات نقاش أو حقول بحث مسألة ضرورية لتغييرهم إلى أي شيء آخر مختلف جوهرياً وتكوينياً. وهكذا تظل المفارقة ماثلة للعيان.

عند هذه النقطة يتوجّب أن ألتفت إلى واحد من الانتقادات التي جرت العادة على توجيهها إليّ، وهو انتقاد رغبت دائماً في الرد عليه: في سيرورة تشخيص انتاج أوروبا لـ «آخر» أدنى مرتبة، يبدو عملي وكأنه مماحكة سلبية لا تقدّم منهجاً أو مقاربة إبستمولوجية جديدة، ولا تعبّر سوى عن اليأس من امكانية أي

تعامل جدّي مع ثقافات أخرى. تلك الانتقادات تندرج بدورها في إطار المسائل التي كنت أناقشها فيما سبق، وليست لديّ رغبة في تقديم دحض مفصّل شامل لمن ينتقدونني. ولكني أنوي الردّ بطريقة تتصل فكرياً بالموضوع الذي نحن بصدده.

ما سعيت إليه في **الاستشراق** لم يكن مجرّد تقديم قراءة نقدية لمنظور الحقل واقتصاده السياسي، بل أيضاً الموقف السياسي - الثقافي الذي يجعل خطابه ممكناً وقابلاً للبقاء إلى هذا الحد. والإبستمولوجيات والخطابات والمناهج التي على شاكلة الاستشراق لن تكون جديرة بإسمها إذا شُخّصت على نحو اختزالي يجعلها شبيهة بالأحذية: تُرقّع حين تبلى، وتُرمى وتُستبدل بالجديد حين تعتق ويتعذّر إصلاحها. الكرامة الأرشيفية والسلطة المؤسساتية والديمومة البطريركية الخاصة بالاستشراق يتوجب أخذها على محمل الجد، فهذه الخصائص تقوم في المحصلة بوظيفة الرؤية العالمية المسلحة بقوّة سياسية هائلة ليس من السهل تصريفها تحت لافتة الإبستمولوجيا. بذلك يكون الاستشراق، في نظري، بُنية أقيمت في زحمة تنافس إمبريالي كثيف مثّلت تلك البنية جناحه المهيمن فانبثقت، لا كمهنة بحثية، بل كإيديولوجيا متحزّبة. هذه هي الأشياء التي كنت أحاول إظهارها بالإضافة إلى القول بإنه ما من مبدأ نظامي، ولا بنية معرفية، ولا مؤسسة، ولا إبستمولوجيا تستطيع - أو استطاعت من قبل - التحرّر من مختلف التشكيلات الثقافية - الاجتماعية والتاريخية والسياسية التي ترسم فرادتها الخاصة على الأحقاب.

صحيح أن جميع المراجعات التقييمية النظرية والخطابية، التي تحدثت عنها من قبل، تبدو كمن يفتش عن مهرب من هذه الحالة الواقعية المورّطة. وبهدف تطوير استراتيجيات نَصّية حقّة لإحباط الهجمات الناجعة التي شنّها ضد السلطة الإثنوغرافية كلّ من

فابيان وطلال أسد وجيرار لوكلير Leclerc (٨)، جرى اللجوء إلى نهج الإنزلاق خارج الموقع الأنثروبولوجي الميئوس من تجاوزه، والذي يستحيل إثقاله بالتأويل. سمِّه استجابة جمالية. أما المنهج الآخر فتمثّل في التركيز بهذا القدر أو ذاك على الممارسة (٩)، كأنّ الأخيرة ميدان لحالة واقعية لم يثقلها العملاء والمصالح والمنازعات سواء منها السياسية أو الفلسفية. سَمِّ هذا المنهج استجابة براغماتية اختزالية.

في الاستشراق لم تخطر لي أية امكانية للتهاون مع هذين النمطين الجماليين. لعلّ الشك الراديكالي، الذي يكتنف النظرية الرفيعة والمواقف الإبستمولوجية الخالصة، قد أعاقني. لكنني لم أشعر بأنني استطيع الانسياق وراء الرأي القائل بوجود نقطة أرخميدية خارج السياقات التي كنت أصفها، أو امكانية ابتكار أو استخدام منهجية تأويلية شمولية يمكن أن تتدلى في فراغ الظروف التاريخية الملموسة الدقيقة التي منها اشتُقّ الاستشراق وعليها يعتمد في بقائه. لقد بدا لي، بالتالي، أن ثمة دلالة خاصة في أن يكون الأنثروبولوجيون - وليس المؤرّخين مثلاً - بين أكثر الناس عزوفاً عن قبول منغّصات هذه الحقيقة اللازمة التي صاغها جيامباتيستا فيكو للمرّة الأولى وبحجة قوية. ويخطر لي، الأمر الذي سأتحدث عنه بتفصيل أكثر، أنه ما دامت الأنثروبولوجيا قبل سواها هي التي أُنشئت وشُيّدت تاريخياً على نقطة أصلها في غمار المواجهة الإثنوغرافية بين مراقب أوروبي وابنِ بلد غير أوروبي في موقع أدنى ومكان قصيّ - إذا جاز القول - فإن أنثروبولوجيي أواخر القرن العشرين هم الذين يجيبون كل من يتحدّى الموقع الذي أتاح ظهور تلك البرهة بالقول: «أعطنا بديلاً عنها على الأقل» (١٠).

هذه الغزوة الاستطرادية سوف تتواصل بعد قليل حين أعود من جديد إلى ما يلوح لي أنه جزء منها: إشكالية المراقب، المسألة التي

لقيت قدراً ضئيلاً مدهشاً من التحليل في التيارات الأنثروبولوجية التنقيحية التي تحدثت عنها من قبل. ذلك في نظري صحيح على وجه الخصوص بالنسبة لأنثروبولوجيين أصليين متمكنين مثل سالينز (في كتابه **جُزُر التاريخ**) أو ولف (في **أوروبا والشعب بلا تاريخ**). هذا الصمت صاخب مرعد، كما أراه أنا على الأقل. قلّبوا الصفحات العديدة من المحاججة اللامعة المركّبة في أعمال الباحثين الميتا - نظريين، أو أعمال سالينز وولف، ولعلّكم ستلاحظون فجأة كيف يبدأ أحدهم - صوت ما متنفّذ، مستكشف، مرتّب، وثيق الاطلاع - بالحديث والتحليل وتكديس الأدلّة والتنظير والتأمل في كل شيء ... ما خلا نفسه. من الذي يتحدث؟ عمّ يتحدث؟ ولمن؟ الأسئلة غير مطروحة، وإذا طُرحت فإنها تتحوّل إلى مسائل متمحورة أساساً على «خيار استراتيجي» كما يكتب جيمس كليفورد Clifford حول السلطة الإثنوغرافية (١١). تواريخ «الآخرين» وتراثاتهم ومجتمعاتهم ونصوصهم يُنظر أليها كاستجابات لمبادرات غربية - الأمر الذي يجعلها سلبية تابعة - أو كميادين لثقافة تمتلكها نخبة من «أبناء البلد» في الأساس. لن أخوض أكثر من ذلك في مناقشة هذه المسألة، بل سأنتقل إلى تنقيبي في الحقل المحيط بالموضوع المقترح للنقاش.

لعلّكم قد حدستم الآن أنه لا التمثيل ولا «المستعمَر» ولا «الأنثروبولوجيا» ولا محاوروها بقادرين على حيازة أي تدليل إشاري جوهري أو ثابت. هذه الكلمات تبدو وكأنها تتذبذب أمام مختلف احتمالات المعنى، أو تنشطر إلى نصفين في بعض الأمثلة. أما بالنسبة إلى طريقة مواجهتها لنا فمن الواضح أنها تتأثر، على نحو لا يمكن تلافيه، بعدد من التقييدات والضغوط التي يتعذر اهمالها كلّياً. بذلك تندرج كلمات مثل «تمثيل» و«أنثروبولوجيا» و«مستعمَر» في بيئات لا يمكن لأي قدر من العنف الإيديولوجي أن يطمسها. المسألة لا تقتصر على أننا نجد أنفسنا ونحن نتعارك مباشرة مع

الازدحام الدلالي القلق وغير الثابت الذي تستثيره، بل يجري اقتيادنا من جديد إلى العالم الفعلي لكي نشغل ونحتل الموقع الثقافي - إذا لم نقل الموقع الأنثروبولوجي - الذي يجري في إطاره إنجاز العمل الأنثروبولوجي.

«الحياة الدنيا» فكرة وجدتها مفيدة على الدوام، بسبب ما تنطوي عليه من معنيَين متضافرين في آن معاً. انها من جهة فكرة الوجود في عالم دنيوي مواز للوجود في «العالم الآخر»، كما أنها من جهة ثانية تحتمل الايحاء الذي تنقله الكلمة الفرنسية mon-danité، الحياة الدنيا كصفة لخبرة مورست وأشبعت، كحكمة دنيوية وشطارة يومية. الأنثروبولوجيا والحياة الدنيا (بالمعنيَين) تستدعي احداهما الأخرى بالضرورة. الانخلاع الجغرافي، والإبلال المضني من تواريخ مضمرة أو مستَدخلة ... هذه جميعها تدمغ البحث الإثنوغرافي بعلامة الطاقة العلمانية الصريحة على نحو لا يحتمل الخطأ. غير أن ما تكدّس الآن من خطابات وشيفرات وأعراف عملية خاصة بالأنثروبولوجيا، بسلطاتها ومكابداتها المبدئية وخرائط نسَبها وأنساق زبائنها وإجازتها، كانت تتراكم جميعها في طُرُز متعددة من كينونة أنثروبولوجية. البراءة الآن تقع خارج القوس بطبيعة الحال. وإذا تولّانا الشك في أن السبيل المألوف لإنجاز الأشياء يصيب العضو بالخدر بقدر ما يجعله عازلاً - وهو الحال في معظم أنظمة البحث - فالأمر ذاته يصحّ حول جميع أشكال الحياة النظامية. الأنثروبولوجيا ليست استثناء.

لكن الأنثروبولوجيا، مثل حقل الأدب المقارن الذي أعمل فيه، تُعزى إلى حقيقة وجود الآخَرية Otherness والاختلاف Difference ، وإلى دفعة حية حافلة بالمعلومات يؤمّنها ما هو غريب أوأجنبي، ما هو «نضارة عميقة الغور»، على حدّ تعبير جيرالد مانلي هوبكنز. هاتان الكلمتان، «الآخَرية» و«الاختلاف»، اكتسبتا الآن صفات

طلسمية. ويكاد يكون من المستحيل على المرء ألا يُصعق، في الواقع، بالمظهر السحري أو الميتافيزيقي اللذين تتبدّيان فيه، بالنظر إلى العمليات الباهرة التي يطبّقها عليهما الفلاسفة والأنثروبولوجيون والمنظّرون الأدبيون والسوسيولوجيون. لكن الأمر الأشد إثارة للدهشة حول «الآخرية» و«الاختلاف» هو، مثل جميع المصطلحات العامة، مقدار العمق في خضوعهما للسياق التاريخي والدنيوي الخاص بهما. الحديث عن «الآخر»، عند الأنثروبولوجي المعاصر في الولايات المتحدة اليوم يعني أمراً مختلفاً تماماً عند الأنثروبولوجي الهندي أو الفنزويلي على سبيل المثال: النتيجة التي توصّل إليها يورغن غولت Golte في مقالة تأملية حول «أنثروبولوجيا الفتح» هي أنه حتى الأنثروبولوجيا غير الأمريكية، «البلدية» بالتالي، تظل وثيقة الارتباط بالإمبريالية، وتطغى عليها القوة الكونية المتدفقة من المركز المتروبوليتاني الكبير(١٢). وممارسة الأنثروبولوجيا في الولايات المتحدة لا تقتصر، بالنتيجة، على إنجاز عمل بحثي يتقصّى «الآخرية» و«الاختلاف» في بلد هائل، بل مناقشة المسألتين في إطار دولة جبّارة عظيمة الشأن يتمثل دورها الكوني في أن تكون قوة عظمى.

والاحتفال الدؤوب الوله بـ «الآخرية» و«الاختلاف» يمكن أن يُرى كاتجاه ينذر بالسوء. انه لا يوحي بما أسماه جوناثان فريدمان Friedman «تحويل الأنثروبولوجيا إلى استعراض» حيث لا يجري «تناصّ» و«تثاقف» المجتمعات بمعزل عن السياسة والتاريخ فحسب (١٣)، بل تتمّ أيضاً محاصصة جاهلة للعالم، وترجمته بموجب سيرورة ليس من السهل تمييزها - بكل مزاعمها حول النسبوية والحرص الإبستمولوجي والمهارة التقنية - عن سيرورة الإمبراطورية. لقد طرحت هذه النقطة بكل ما أملك من قوّة، لأنني ببساطة دهشت من الغياب شبه التام لأية إشارة إلى التدخل الإمبريالي الأمريكي كعامل مؤثر في النقاش النظري، وذلك في

العديد من مختلف الكتابات التي قرأتها حول الأنثروبوبوجيا والإبستمولوجيا والتناصّ والآخر، والتي تتراوح في نطاقها ومادتها بين الأنثروبولوجيا والتاريخ والنظرية الأدبية. ولسوف يقال بإنني أربط بين الأنثروبولوجيا والإمبراطورية على نحو فجّ وبطريقة مفرطة في عدم التمييز، فأجيب بالسؤال: كيف. وأقصد بالفعل: كيف. ومتى انفصلتا؟ لا أعرف متى حدثت واقعة الانفصال هذه، أو إذا كانت قد حدثت أصلاً. تأسيساً على ذلك، وبدل افتراض حدوثها، دعونا نرى ما إذا كان موضوع الإمبراطورية يحمل حتى الآن بعض الدلالة عند الأنثروبولوجي الأمريكي، وفي واقع الأمر عندنا جميعاً كمثقفين.

الواقع مروّع. والحقائق تضعنا أمام مصالح كونية واسعة نتابعها وفق ما هي عليه. ثمة جيوش، وجيوش من الباحثين الناشطين سياسياً وعسكرياً وإيديولوجياً. فلننظر على سبيل المثال إلى التصريح التالي الذي يقيم الصلة الجلية بين السياسة الخارجية و«الآخر»:

> واجهت «دائرة الدفاع» DoD في السنوات الأخيرة جملة مشاكل تتطلب دعم العلوم السلوكية والاجتماعية ... مضى زمن الاكتفاء بالقوات المسلحة لخوض الحروب. مهامّنا الآن تتضمن التهدئة ومدّ يد العون وخوض «معركة الأفكار» وما إلى ذلك. جميع هذه المهام تقتضي فهم سكّان المدن والأرياف الذين تحتكّ بهم قواتنا المسلحة، سواء في النشاطات «السلمية» الجديدة أم في القتال. ذلك لأننا، في العديد من البلدان وعلى امتداد العالم، نحتاج إلى مزيد من المعرفة حول عقائدهم وقيمهم ودوافعهم، وحول منظماتهم السياسية والدينية والاقتصادية، ومفعول مختلف التبدّلات والتجديدات التي تطرأ على أنساقهم الاجتماعية ـ الثقافية ... النقاط التالية هي عناصر تجدر رؤيتها كعوامل في ستراتيجية البحث الخاصة بالوكالات العسكرية:
>
> ـ مشاريع البحث ذات الأولوية
>
> (١) المناهج والنظريات والتدرّب على العلوم الاجتماعية والسلوكية في البلدان الأجنبية ...
>
> (٢) برامج تدريب علماء الاجتماع الأجانب ...
>
> (٣) أبحاث العلوم الاجتماعية الموكلة إلى العلماء المحليين المستقلين...
>
> (٤) مهامّ العلوم الاجتماعية في دراسات خرّيجي الدراسات الأمريكيين في مراكز المناطق الأجنبية.(...)
>
> (٧) الدراسات التي تجري في الولايات المتحدة والتي تستثمر المعطيات المجموعة من قبل محقّقي ما وراء البحار والمدعومة من الوكالات غير الدفاعية، ويجب تجهيز تطوير المعطيات، والمصادر غير التحليلية بحيث يتاح استخدام المعطيات المجموعة لأغراض اجتماعية في أغراض اضافية ...
>
> (٨) التعاون مع برامج أخرى في الولايات المتحدة وخارجها بما يمكّن عناصر وزارة الدفاع من استخدام المصادر الأكاديمية والفكرية المتوفرة في «العالم الحر» (١٤).

وغني عن القول إن النظام الإمبريالي الذي يغطي شبكة هائلة من الدولة المنتسبة والزبونة، فضلاً عن جهاز الاختبارات ورسم السياسة بثروته وجبروته اللذين لا سابق لهما، لا يتمكن من تغطية كل شيء في المجتمع الأمريكي. والمؤكد أن وسائل الإعلام مشبعة

بالمادة الإيديولوجية، ولكن ليس كل شيء في تلك الوسائل مشبع بالدرجة ذاتها. ويتوجب علينا في جميع الأحوال أن نقرّ بوجود التمايزات والتغايرات، ولكن يتوجب أيضاً أن لا تغيب عن بصرنا الحقيقة الساطعة بأن الولايات المتحدة تُحْكم رباطاً متيناً حول العالم، وأن المسألة لا تعود إلى ريغان ونفر من شاكلة كيركباتيك فقط، بل تعتمد كثيراً على الخطاب الثقافي، وعلى صناعة المعرفة وانتاج وتسويق النصوص والنَصّانية. انها باختصار لا تعتمد على «الثقافة» كميدان أنثروبولوجي عام يُناقَش ويُحلل روتينياً في دراسات الشعريات الثقافية والتناص، بل على ثقافتنا نحن بوجه الحصر.

المصالح المادية المستهدفة في ثقافتنا واسعة للغاية وباهظة التكاليف. انها لا تنطوي على مسائل الحرب والسلام وحدها. إذ أنك عموماً حين تختزل العالم غير الأوروبي إلى وضعية منطقية ثانوية أدنى مرتبة، فسيسهل غزوه تهدئته. بل تنطوي أيضاً على مسائل الحصص الاقتصادية والأولويات السياسية، وعلائق الهيمنة واللامساواة بصورة مركزية. لم نعد نعيش في عالم ثلاثة أرباعه هامدة ومتخلفة. بيد أننا لم ننتج بعد أسلوباً قومياً فعالاً ينهض على شيء آخر أكثر مساواة وأقل إكراهاً من نظرية التفوّق المحتوم، التي تؤكد عليها بدرجة ما جميع الإيديولوجيات الثقافية. والشكل الثقافي الخاص الذي يأخذه حسّ التفوق يتكشف في هجمة «نيويورك تايمز» العاتية (٢٦ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٦) على علي مازروي Mazrui لتجرؤه - كأفريقي - على صناعة مسلسل سينمائي حول الأفارقة: يمكن احتمال أفريقيا ما دامت تُصوّر إيجابياً كمنطقة نعمت بالتحديث الحضاري الذي وفّره الاستعمار التاريخي؛ أما إذا رأى الأفارقة أنها ما تزال تعاني من إرث الإمبراطورية، عندها يتوجب قطعها إلى حجمها الأدنى ونبذها. وهنا لم نفتقر إلى البلاغة إطلاقاً (خذْ مثال باسكال بروكنر Bruckner في **دموع الرجل الأبيض**، وروايات ف. س.نايبول، والكتابات الصحفية الراهنة لكونور كروز أوبريان O'Brien للتشديد على هذه النظرة).

وعلى عاتقنا كمثقفين ومواطنين في الولايات المتحدة تقع مسؤولية خاصة عما يجري بين الولايات المتحدة وبقية أرجاء العالم، وهي مسؤولية لا يمكن بأي حال دفعها أو تحمّلها عن طريق القول بإن الاتحاد السوفييتي أسوأ. الحقّ أننا مسؤولون عن، الأمر الذي يمكننا من التأثير على، هذا البلد وحلفائه بطرق لا تسري على الاتحاد السوفييتي. لهذا يتوجب علينا أولاً أن ندرك جيداً كيف قامت الولايات المتحدة - في أمريكا الوسطى واللاتينية، كما في الشرق الأوسط وأفريقيا وآسيا، لكي أذكر بعض الأمثلة الواضحة - بالحلول محلّ الإمبراطوريات السابقة الكبرى كقوّة خارجية مهيمنة.

وليس من مبالغة في القول إن الملف لا يبدو ناصعاً إذا نُظر إليه بنزاهة، وأعني إذا لم نسلّم دونما نقد بالفكرة القائلة بإننا مخوّلون باستخدام سياسة منسجمة كلّياً حول محاولة التأثير والهيمنة والسيطرة على دول أخرى يُفترض أن مغزاها، المضمر أو المعلَن، بالغ الأهمية للمصالح الأمريكية. التدخلات العسكرية للولايات المتحدة وقعت في كل قارّة بعد الحرب العالمية الثانية، وما بدأنا نفهمه الآن كمواطنين هو مجرّد الاتساع والتعقيد الهائل في تلك التدخلات، والعدد الكبير لطرائق حدوثها وما انطوت عليه من توظيف مالي ضخم. مسألة حدوثها لا ريب فيها، سوى أنها تحوّلت - بعبارة وليام أبلمان وليامز - إلى إمبراطورية هي بمثابة سبيل في الحياة. وما يتكشّف على نحو متتابع من أسرار فضيحة إيران - غيت جزء من هذه التدخلات المعقدة، ويجدر القول إن القليل فقط من الانتباه قد وُجّه - وسط الفيضان الهائل للإعلام والرأي - إلى

حقيقة أن سياساتنا في إيران وأمريكا الوسطى (سواء تعلقت باستثمار الانفتاح الجيو - سياسي في صفوف «المعتدلين» الإيرانيين، أو مساعدة «المقاتلين في سبيل الحرية» من رجال الكونترا على إسقاط حكومة نيكاراغوا المنتخبة والدستورية) هي سياسات إمبريالية عارية.

ولست أرغب في تكريس وقت طويل لهذا الجانب الجلي والواضح من سياسة الولايات المتحدة، ولهذا لن استشهد بحالات محددة أو أنخرط في جدل تعريفي سخيف. ولكن حتى لو وافقنا، كما فعل الكثيرون، على أن سياسة الولايات المتحدة الخارجية صادقة مبدئياً، ومكرّسة لأهداف لا غبار عليها مثل الحرّية والديمقراطية، فإن هامشاً ملموساً لموقف الشك يظلّ وارداً. ألسنا كأمّة نكرّر، في ظاهر المسألة، ما فعلته قبلنا فرنسا وبريطانيا واسبانيا وهولندا وألمانيا؟ ألا نميل، بالاعتقاد والقوّة، إلى اعتبار أنفسنا حالة معفاة مستثناة من المغامرات الإمبريالية الأكثر خسّة التي سبقتنا، وذلك حين نشير إلى انجازاتنا الثقافية، ورفاهنا، ووعينا النظري والإبستمولوجي على وجه الدقة؟ إلى جانب ذلك، ألا يسود في صفوفنا الافتراض القائل بإن قدَرنا هو أن نحكم ونقود العالم، الدور الذي نسبناه لأنفسنا كجزء من رحلتنا القصيرة صوب القفر؟

٢

إن ما نبصره اليوم في المشهد القومي، وفي البانوراما الرأسمالية بأسرها، هو باختصار السؤال القلق والمثير للقلق حول علاقتنا بالآخرين: الثقافات الأخرى، الدول الأخرى، التواريخ الأخرى، التجارب الأخرى، التراثات والشعوب والمصائر. صعوبة السؤال تتبدّى في عدم وجود أفضلية خارج واقعة العلائق بين الثقافات، بين القوى غير المتكافئة الإمبريالية وغير الإمبريالية،

وبين مختلف «الآخرين»، الأفضلية التي قد توفّر للمرء امتيازاً إبستمولوجياً ما في الحكم والتقدير والتأويل بمعزل عن المصالح المتزاحمة، والعواطف، والالتزامات الخاصة بالعلائق القائمة ذاتها. حين ننظر في ارتباطات الولايات المتحدة ببقية أرجاء العالم، فإننا - بصدد الارتباطات تحديداً - لسنا خارجها أو فوقها. ذلك يوجب علينا، كمثقفين وانسانيين ونقاد علمانيين، أن نفهم دور الولايات المتحدة في عالم الأمم والجبروت من داخل الواقعة وكمشتركين فيها، لا كمراقبين خارجيين معزولين نحتسي بدَعَة ووثوق أكواب عسل أذهاننا مثل أوليفر غولدسميث في عبارة ييتس Yeats البديعة.

صحيح أن المجهودات المعاصرة للأنثروبولوجيا الأوروبية والأمريكية تعكس أعراض المشكلة من حيث أحجياتها ومزالقها. تاريخ تلك الممارسة الثقافية في أوروبا والولايات المتحدة يحمل في داخله عنصراً تكوينياً هو علاقة القوّة غير المتكافئة بين خارجي غربي مراقب - إثنوغرافي وبين مجتمع بدائي - أو مختلف على الأقل - لكنه أضعف وأقل تطوّراً وغير غربي. في **كيم** يستخرج روديارد كبلنغ Kipling المعنى السياسي لتلك العلاقة ويجسّدها بعدالة فنية عالية في شخصية الكولونيل كريتون، الإثنوغرافي المسؤول عن مشروع مسح الهند، والذي يرأس أيضاً دائرة الاستخبارات في الهند، تلك اللعبة الكبرى التي ينضم إليها كيم. الأنثروبولوجيا الغربية الحديثة تسترجع وتسدّ ذلك التجسيد الروائي الإشكالي، وذلك في الأعمال المعاصرة لمنظّرين عالجوا التناقض المستعصي بين واقعة سياسية مرتكزة على القوّة، ورغبة علمية وانسانية في فهم «الآخر» على نحو تأويلي وتعاطفي، في أنماط لا تعيّنها أو تحدّدها القوّة دائماً.

أما بالنسبة إلى نجاح أو فشل هذه الجهود، فهي مسألة أقلّ

مغزى من الحقيقة الجلية في أن ما يميّزها ويجعلها ممكنة هو وعي (بالغ الحرج، إذا لم يكن مقنّعاً) بالمناخ الإمبريالي، الذي يبدو محتوماً ومطلق الجبروت في نهاية الأمر. ذلك لأنه لا توجد، في حدود ما أعلم، طريقة لفهم العالم من داخل ثقافتنا (وهي، بالمناسبة، ثقافة ذات تاريخ عريق في التصفوية والدمج) بدون فهم التنافس الإمبريالي ذاته. وهذه في تقديري حقيقة ثقافية ذات أهمية سياسية وتأويلية بالغة، فهي أفق التحديد الحقّ والظرف الذي يتيح، بدرجة ما، إمكانية ظهور مفاهيم بديلة مجردة وبلا أساس مثل «الآخرية» و«الاختلاف». المشكلة الفعلية تبقى، وتحوم فوق رؤوسنا: العلاقة بين الأنثروبولوجيا كمشروع استثماري مستديم من جهة، والإمبراطورية كاهتمام قائم مستديم من جهة ثانية.

وحين تخضع الإشكالية الدنيوية المركزية لإعادة اعتبار صريحة، فإن ثلاث مشكلات مشتقة عنها سوف تطرح نفسها لإعادة التدقيق في الإطار نفسه. الأولى، التي أشرت إليها من قبل، هي الدور التكويني للمراقب، لـ «أنا» أو الذات الإثنوغرافية التي تكون محصّلة وضعها وحقل نشاطها وموقعها المتحرك متاخمة للعلاقة الإمبريالية ذاتها، مع صرامة محرجة. الثانية هي الميل الجغرافي وضرورته الداخلية البالغة بالنسبة إلى الإثنوغرافيا، تاريخياً على الأقل. الحافز الجغرافي، بمغزاه العميق في الكثير من البُنى الثقافية للغرب، فضّله النقاد بصورة روتينية في سياق إذعانهم لأهمية العامل الزمني المؤقت. وفي نظري، يصحّ القول أيضاً إننا ما كنّا سنعرف الإمبراطورية ذاتها ـ فضلاً عن الأشكال العديدة للتصوير التاريخي والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والهياكل القانونية الحديثة ـ لولا أننا شهدنا سيرورات فلسفية وتخييلية هامة فعلت فعلها في انتاج المساحة، ثم حيازتها وإخضاعها واستيطانها. ثمة إشارة إلى هذه النقطة في أعمال راهنة، لكنها متباينة، مثل نيل

سميث Smith في تطوّر غير متساو، أو رانجيت جحا في حكم الملكية في **البنغال**، أو ألفرد كروسبي Crosby **في الإمبريالية البيئية**، وهي أعمال تستكشف سُبُل انتاج القُرْب والبُعْد لديناميكية فتح وتحويل تتطفل على التصويرات النسْكية للعلاقة بين النفس والآخر. قويّة كذلك هي ممارسة السلطة في الإثنوغرافيا الساعية إلى إحكام السيطرة على الجغرافيا. أما المسألة الثالثة فهي الانتثار الفكري وانسلاخ العمل البحثي والدراسي المنظّم من الميدان، الخاص نسبياً، للباحث والحلقة المحيطة به إلى ميدان رسم وتحقيق السياسة. وإعادة تداول التمثيلات تصوّر حالة إعلامية عامة تدعّم السياسة، الأمر الذي لا يقلّ أهمية. كيف يمكن لعمل يتناول ثقافات بعيدة أو بدائية أو «أخرى»، ومجتمعات وشعوباً في أمريكا الوسطى وأفريقيا والشرق الأوسط وأرجاء مختلفة من آسيا، أن يغذّي أو يعوّق أو يعزّز أو يرتبط بالسيرورات السياسية للتبعية والسيطرة والهيمنة؟

الشرق الأوسط وأمريكا الوسطى مثالان يقيمان الدليل على الرابطة المباشرة بين بحوث «المنطقة» المتخصصة والسياسة العامة، حيث لا تبادر تمثيلات وسائل الإعلام إلى تدعيم التعاطف والتفاهم بل القوة واستخدامها بوحشية ضد المجتمعات الوطنية. بهذا القدر أو ذاك بات «الإرهاب» في الخطاب العام مقترناً بالاسلام، ذلك الدين الذي ظلت معرفته وثقافته مغلقة على السواد الأعظم حتى جاءت النقاشات «ذات الاطلاع» فقدّمته في هيئة منذرة بالخطر، في السنوات الأخيرة وبعد الثورة الإيرانية وحركات التمرّد اللبنانية والفلسطينية المختلفة (١٥). وفي عام ١٩٨٦ صدرت مجموعة مقالات حرّرها بنيامين نتنياهو (السفير الاسرائيلي في الأمم المتحدة) ❖❖ تحت عنوان **الإرهاب: كيف يمكن للغرب أن يفوز**، تضمّنت ثلاث مقالات بتوقيع مستشرقين محلّفين كاد كلّ منهم أن يحلف بأغلظ الأيمان أن الرابطة قائمة بين الاسلام

والإرهاب.

هذا النوع من النقاش لم ينتج في الواقع سوى إقرار قصف ليبيا ومغامرات أخرى مشابهة تنهض على الصواب الفجّ ذاته، إذا وضعنا بعين الاعتبار أن الجمهور يتلقى من الاخصائيين، بالكلمة المطبوعة وعلى شاشات التلفزة، أن الاسلام أقرب ما يكون إلى ثقافة الإرهاب (١٦). المثال الثاني يتصل بالمعنى المُعطى لكلمة «هنود» في الخطاب الخاص بأمريكا اللاتينية، خصوصاً وأن اللحمة رُبطت بين الهنود والإرهابيين (أو بين الهنود كشعب متخلف ضالّ بدائي وبين العنف الشعائري). التحليل الشهير الذي كتبه ماريو فارغاس يوسّا Liosa حول مجزرة آندية نُفّذت ضد صحافيين من البيرو («نيويورك تايمز ماغازين، ١٩٨٣/٧/١٣) وحمل عنوان **تحقيق من الأنديز: كاتب من أمريكا اللاتينية يستقصي الدروس السياسية من مجزرة بيروفية**، ينهض على حساسية الهندي الأندي لأشكال بالغة الفظاعة من القتل العشوائي. نثر فارغاس يوسّا يطفح بالعبارات الدائرة حول الشعائر الهندية والتخلّف والسكون السوداوي، المتكئة بمجملها على سلطة قصوى من الشروحات الأنثروبولوجية. والحق أن العديد من الأنثروبولوجيين شاركوا في الفريق الذي استقصى المجزرة (برئاسة فارغاس يوسّا).

أهمية هذه المسائل ليست نظرية، بل يومية حياتية. الإمبريالية، أو إخضاع مناطق وشعوب ما وراء البحار، تتطوّر في حركة تتابع مع تواريخ مختلفة التقديم، وممارسات وسياسات راهنة، بمسارات ثقافية متباينة الرسم. ولكن يتوفّر في العالم الثالث اليوم أدب هائل يعالج حجّة مُستثارة نظرية وعملية، تقدّم إلى الأخصائيين الغربيين في دراسات المناطق وإلى الأنثروبولوجيين والمؤرخين. التوجّه جزء من جهد المراجعة ما - بعد الكولونيالية لاسترداد التراثات والتواريخ والثقافات من الإمبريالية، كما أنه سبيل للدخول في مختلف

خطابات العالم على قدم المساواة. يخطر في الذهن عمل أنور عبد الملك وعبد الله العروي، وأناس مثل مجموعة «دراسات التابع»، وك. ل. ر. جيمس وعلي مازروي، ونصوص مختلفة مثل إعلان باربادوس لعام ١٩٧١ (الذي يوجّه أصبع الاتهام المباشر إلى الأنثروبولوجيين، فيصفهم بالعلموية والنفاق والانتهازية)، و تقرير الشمال - الجنوب، و نظام المعلومات العالمي الجديد. القليل فقط من معظم هذه المادة يبلغ الحجرات الداخلية للنقاش النظامي أو الخطابي في المراكز المتروبوليتانية، وتأثيره معدوم بالتالي. في مقابل ذلك يقرأ الغربيون المختصون بأفريقيا الكتّاب الأفارقة كمادة مصدرية لأبحاثهم، أما الغربيون المختصون بالشرق الأوسط فيعاملون النصوص العربية أو الإيرانية كدليل رئيسي في أبحاثهم، لكنهم لا يلتفتون إلى الجدال المباشر (الذي قد يبلغ حدّ المناشدة الملحفة) أو الاشتباك الفكري الدائر في صفّ المستعمَر السابق.

وفي حالات كهذه يصعب على المرء أن يقاوم إغراء القول بإن موجة الشروحات المستفيضة والأجناس الزائفة تقوم بوظيفة إغلاق وحبس جلبة الأصوات في الخارج، تلك التي تطالب بأخذ أقوالها حول الإمبراطورية والهيمنة بعين الاعتبار. وجهة نظر أهل البلد، بصرف النظر عن الطريقة التي قُدّمت بها، ليست حقيقة إثنوغرافية فحسب، وليست تشديداً تأويلياً رئيسياً ومبدئياً، بل هي بدرجة واسعة مقاومة متواصلة مطوّلة مثابرة وخصامية ضد نظام وتطبيق الأنثروبولوجيا ذاتها (كممثلة لقوّة «خارجية»)، والأنثروبولوجيا لا بوصفها حالة نَصّانية، بل وكيلاً مباشراً للهيمنة السياسية.

رغم ذلك توفّرت محاولات هامة، على إشكاليتها، للإقرار بالآثار الممكنة لهذا الإدراك على العمل الأنثروبولوجي الجاري. كتاب ريشارد برايس Price **المرّة الأولى** يدرس شعب الساراماكا في

سورينام حيث تَمثّل أسلوب السكان في الحفاظ على بقائهم في إشاعة ما هو في الواقع معرفة سرّية لما يطلقون عليه اسم «المرّة الأولى». من هنا فإن المرّة الأولى، أي أحداث القرن الثامن عشر التي تعطي الساراماكيين هوّيتهم الوطنية، «تُعرف، وتُقيّد، وتُحفظ». وبحساسية عالية يفهم برايس هذا الشكل من مقاومة الضغط الخارجي، ويسجّله بعناية. ولكنه حين يطرح «السؤال الجوهري حول ما إذا كان نشر معلومة تكتسب قوّتها الرمزية - جزئياً - من صفتها السرية، إنما يفسد معنى تلك المعلومة بالذات»، نراه يتلكأ برهة قصيرة حول المسائل الأخلاقية الباعثة على الاضطراب، ثم يمضي قدماً فينشر المعلومة السرية في نهاية الأمر (١٧).

مشكلة مشابهة تتكرّر في كتاب جيمس سكوت Scott **أسلحة الضعيف: الأشكال اليومية للمقاومة الفلاحية**. سكوت يقوم بعمل ممتاز حين يبيّن أنّ الشروحات الإثنوغرافية تعجز عن، لأنها لا تستطيع في الواقع، تقديم «محضر كامل» عن المقاومة الفلاحية للمناوشات الخارجية، ما دامت الاستراتيجية الفلاحية (في التواني، والتأخّر، وانعدام إمكانية التنبؤ، وانعدام التواصل، وما إلى ذلك) تقوم على عدم الامتثال للسلطة (١٨). ورغم إن سكوت يقدّم عرضاً لامعاً - نظرياً وتجريبياً - لأشكال المقاومة اليومية للوصاية والهيمنة، فإنه بدوره يبخس المقاومة ذاتها التي يحترمها ويبدي اعجابه بها، وذلك حين يكشف أسرار قوتها. لقد ذكرتُ برايس وسكوت لا لكي اتهمهما (فأنا أبعد ما أكون عن ذلك، لأن كتابيهما قيّمان بصورة استثنائية)، ولكن للإشارة إلى بعض المفارقات النظرية التي تواجهها الأنثروبولوجيا.

٣

كما قلت من قبل، وكما لاحظ كلّ أنثروبولوجي تبصّر في

التحديات النظرية البادية الآن بجلاء، توافر قدر كبير من الاستعارة من الحقول المحاذية: من التاريخ الأدبي، والتاريخ، وما إلى ذلك. السبب في ذلك أن القسط الأكبر تفادى، بدرجة ما، القضايا السياسية لأسباب واضحة، فالحديث عن الشعريات أسهل بكثير من الحديث عن السياسة. ومع ذلك فإن الأنثروبولوجيا أخذت تلوح، تدريجياً، كجزء من كلّ تاريخي أكبر وأكثر تعقيداً، وانخرطت في صفّ تدعيم القوّة الغربية بأكثر مما كان مقبولاً في الماضي. العمل الراهن لجورج ستوكنغ Stocking وكرتس هنسلي Hinsley مثال خاص بليغ (١٩)، وهو الحال كذلك في أنواع مختلفة من العمل الذي أنتجه طلال أسد، بول رابينو Rabinow وريشارد فوكس. وفي يقيني أن هذا الاصطفاف اتصل أولاً بالفهم الجديد والأقل شكلانية لاجراءات المسرود التي أخذنا نكتسبها؛ واتصل ثانية بوعي أكثر تطوّراً بالحاجة إلى أفكار حول الممارسات البديلة والمنبثقة للهيمنة المضادة.

المسرود ارتقى الآن إلى مستوى الالتئام الثقافي العام في العلوم الإنسانية والاجتماعية. ولم يطّلع أحد على العمل المرموق الذي نفّذه ريناتو روزالدو Rosaldo إلاّ وثمّن تلك الحقيقة. هايدن وايت، في ميدان الميتا - تاريخ، كان رائداً في فكرة أن المسرود محكوم بأنواع المجاز والأجناس - الاستعارة، الكناية، المجاز المرسل، السخرية، والحكاية الرمزية وسوى ذلك - التي بدورها نظّمت أو حتى أنتجت مسجّلي التاريخ الأكثر نفوذاً في القرن التاسع عشر، الرجال الذين يقول الافتراض بإن عملهم التاريخي قد طوّر الأفكار الفلسفية و/أو الإيديولوجية المدعّمة بالحقائق التجريبية. هايدن وايت يجتث أولوية الواقعي والمثالي على حدّ سواء، ثم يستبدلهما باجراءات زامّة قابضة، سردية ولسانية، خاصة بالشيفرات الكونية الشكلية. ما بدا أنه غير راغب في، أو غير قادر على، توضيحه كان ضرورة ولهفة المسرود

الذي أعرب عنه المؤرخون. لماذا، على سبيل المثال، لجأ بوركارت وماركس إلى المسرود وهياكله في الأساس (مقابل الهياكل الدرامية والتصويرية)، وأضفيا عليها نبرات مختلفة شحَنتها، عند القارىء، باستجابات وأعباء متنوعة تماماً؟ منظّرون آخرون، من أمثال فردريك جيمسون وبول ريكور Ricour وتزفيتان تودوروف Todorov، استكشفوا الخصائص الشكلية للمسرود في إطارات اجتماعية وفلسفية أعرض من تلك التي استخدمها وايت، موضحين في الآن ذاته درجة ومغزى المسرود في الحياة الاجتماعية ذاتها. ولقد تحوّل السرد من نسق أو نمط شكلي إلى نشاط تلتئم فيه السياسة والتراث والتاريخ والتأويل،

وبوصفه موضوعاً للنقاش النظري والأكاديمي الأكثر راهنية، ردّد المسرود الأصداء القادمة من السياق الإمبريالي. القومية، المنبعثة أو الجديدة، التفّت حول أشكال السرد لهيكلة أو تَمَثّل أو إقصاء هذه أو تلك من قراءات التاريخ. بيندكت أندرسون Anderson، في **جماعات متخيّلة**، يضع هذا الأمر في نصابه على نحو جذاب، مثلما هو الحال عند مختلف المساهمين في كتاب **ابتكار التراث** الذي حرّره إريك هوبسباوم وتيرنس رينجر. وفي النقاشات الراهنة حول «الإرهاب» و«الأصولية» تسبّبت الشرعية أو المعيارية، مثلاً، إمّا في إعطاء أو حجب المسرود عن أشكال الأزمة. إذا تصوّرت نمطاً بعينه من حركة سياسية في أفريقيا أو آسيا على أنه «إرهابي»، فأنت بذلك تنكر أثره في المسرود: أمّا إذا منحته وضعية معيارية (كما في نيكاراغوا أو أفغانستان)، فإنك بذلك تقحم عليه شرعية المسرود التام. وهكذا، حين تمنع الحرية عن شعبنا «نحن»، تراه ينظم صفوفه ويتسلح ويقاتل لنيل الحرية. أمّا شعبهم «هم»، من جهة ثانية، فهو حفنة إرهابيين أشرار لا مسوّغ لقضيتهم. تأسيساً على ذلك تكون أشكال المسرود إمّا قابلة للمنح سياسياً وإيديولوجياً، أو غير قابلة.

لكن المسرود كان موضوع جدل في الأدب النظري الهائل حول ما ـ بعد الحداثة، التي يمكن أن تُرى بدورها كعامل تأثير في الجدل السياسي الراهن. أطروحة جان ـ فرانسوا ليوتار Lyotard تقول بإن مسرودَي التحرّر والتنوير الكبيرَين فقدا قوّتهما الشرعية، ويجري استبدالهما الآن بحالات سردية محلية أصغر petits recits ترتكز في شرعيتها على الطاقة الأدائية، أي على قابلية المستخدِم لاستغلال الشيفرات بغية إنجاز الأشياء. ترتيب الأمور هذا أنيق ميسّر، جاء في رأي ليوتار لأسباب أوروبية أو غربية صرفة (فقدان حالات المسرود الكبرى لقوّتها). وجدل ليوتار يدخل في إطار الأعراض أكثر من التفسير، حين يخضع لتأويل أعرض بعض الشيء، وبوسيلة وضع التحوّل داخل الديناميكية الإمبريالية. إنه يفصل ما ـ بعد الحداثة الغربية عن العالم غير الأوروبي، وعن عواقب الحداثة الأوروبية ـ والتحديث ـ في العالم المستعمَر. بناء على ذلك، وفي واقع الأمر، تبدو حقبة ما ـ بعد الحداثة، بجماليات اقتباسها وحنينها ولا ـ إكتراثها، كمن انعتق تماماً من تاريخه ففتح الباب على مصراعيه لتقسيم العمل الفكري، ولتوصيف الممارسات داخل حدود نظامية واضحة، وفكّ المعرفة عن السياسة.

المدهش في جدل ليوتار، وربما سبب انتشاره وشعبيته أساساً، هو أنه لا يقتصر فقط على إساءة قراءة التحدّي الكبير الذي يواجه حالات المسرود الكبرى، والعلّة التي جعلت قوّتها تبدو وقد همدت، بل يتعدّاه إلى إساءة تمثيلها. لقد فقدت شرعيتها، بدرجة كبيرة، نتيجة أزمة الحداثة التي تأسست على، أو تجمّدت في إسار، المفارقة التأملية لأسباب عديدة، أحدها كان الظهور المزعج لمختلف «الآخرين» في أوروبا، الذين كان الميدان الإمبريالي أصلهم ومصدرهم. في أعمال ت. س. إليوت وكونراد وتوماس مان وبروست [وفرجينيا] ولف وباوند ولورانس وجويس وفورستر، اقترن التبدّل والاختلاف بالغرباء وعلى نحو منهجي. وسواء أكانوا نساء

أم أبناء بلد أو حالات شذوذ جنسي، فإنهم اقتحموا مجال الرؤية لتحدّي ومقاومة التواريخ والأشكال والأنماط الفكرية المتروبوليتانية المستوطنة. ردّت الحداثة على هذا التحدي بالمفارقة الشكلية لثقافة عاجزة عن أن تقول «نعم، يتوجب أن نقلع عن السيطرة»، أو «كلاّ، يتوجب أن نبقى رغم كل شيء»: السلبية التأملية الواعية لذاتها تكوّن نفسها، كما لاحظ جورج لوكاش (٢٠) ببصيرة ثاقبة، في تلميحات مشلولة من العجز المصاغ جمالياً، كما في نهاية **رحلة إلى الهند** حين يلاحظ فورستر وجود، ويؤكد التاريخ السابق على، صراع سياسي بين الدكتور عزيز وفيلدنغ Fielding جوهره . إخضاع بريطانيا للهند ـ لكنه يعجز عن المطالبة بإنهاء الاستعمار أو مواصلة الاستعمار. «كلاّ، ليس الآن، ليس هنا»، هذا كل ما يستطيع فورستر حشده لبلوغ الحل (٢١).

باختصار، طُلب من أوروبا والغرب أن تأخذ «الآخر» على محمل الجد. هذه، كما أظن، هي المشكلة الجوهرية التاريخية للحداثة: التابع والمختلف تكوينياً أنجزا على حين غرّة فصاحتهما المتفجرة في الموقع ذاته من الثقافة الأوروبية، ذاك الذي شهد من قبل اعتماد الصمت والامتثال لإخماد ثورة التابع والمختلف. انظر إلى تحوّل الحداثة التالي والأكثر تفاقماً، كما يبيّنه التعارض بين ألبير كامو وفرانز فانون حين يكتب كلاهما عن الجزائر. العرب في **الطاعون و الغريب** كائنات بلا أسماء تُستخدم كخلفية للميتافيزيقا الغربية الحافلة كما يستكشفها كامو، الذي أنكر (لكي لا ننسى) وجود أمّة جزائرية في **وقائع جزائرية** (٢٢). أَمِن التكلّف أن نعقد مقارنة موازية بين كامو وبورديو Bourdieu في **موجز نظرية التطبيق**، الذي قد يكون النص النظري الأكثر تأثيراً على الأنثروبولوجيا اليوم، والذي يخلو من أية إشارة إلى الاستعمار والجزائر وما شابههما، رغم كتابته عن الجزائر في مكان آخر؟ إقصاء الجزائر عن تنظيرات بورديو وتأمّله الإثنوغرافي في **موجز**

هي الجديرة بالانتباه). أما فانون فيلزم أوروبا، التي تلعب «الدور غير المسؤول لجميلة الغابة النائمة»، بمسرود مضاد نشأ حديثاً هو سيرورة التحرّر الوطني (٢٣). وبصرف النظر عن المرارة والعنف، يتمحور عمل فانون حول إجبار المتروبول الأوروبي على التفكير في تاريخه بالتضافر مع تاريخ المستعمرات المستيقظة من السبات القاسي، والجمود الفاسد للهيمنة الإمبريالية، الذي يُقاس ببوصلة المعاناة mesurée au compas de la souffrance على حدّ تعبير إميه سيزار(٢٤). ويقول فانون إن المسرودَين الغربيين عن التنوير والتحرّر سوف ينقلبان إلى نطاق فاضح إذا بقيا منفردَين ولم يعترفا في الوقت المناسب بالتجربة الاستعمارية. وهكذا يتحوّل أساس الصرح الاغريقي ـ الروماني إلى هباء منثور.

وأعتقد أننا نشوّه رؤية فانون الشاملة (التي تتوصّل إلى تركيبتها الخاصة باستخدام بارع لكتاب سيزار **دفتر العودة إلى البلد الأم** وكتاب لوكاش التاريخ والوعي الطبقي)، ما لم نحذُ حذوه في التشديد على اندماج أوروبا بموقعها الإمبراطوري، وتواشج الموقعَين في سيرورة انحلال الاستعمار. ومثل سيزار وك. ل. ر. جيمس، اعتمد نموذج فانون لعالم ما ـ بعد إمبريالي على فكرة مصير مشترك وتعدّدي للبشرية، سواء أكانت غربية أم غير غربية. ويقول سيزار: «يتوجّب على الإنسان أن يتجاوز جميع المحظورات المزروعة في ثنايا توّقه، والجمال والذكاء والقوّة ليست حكراً على عرق واحد، وثمة مكان للجميع في موعد الفتح» (٢٥).

مطلوب، إذن، التفكير في حالات المسرود مجتمعة داخل السياق الذي يوفّره تاريخ الإمبريالية، التاريخ الذي انطوى في ثناياه على نزاع بين البيض وغير البيض، وانبثق شعرياً في مسرود التحرير المضاد، الجديد والأكثر شمولاً. وأكاد أقول إن هذا هو الموقف التام لما ـ بعد الحداثة، والذي لم تستطع رؤية ليوتار الفاقدة للذاكرة أن

تحيط به على نحو كاف. ومن جديد يكتسب التمثيل مغزاه لا كورطة أكاديمية أو نظرية، بل كخيار سياسي. كيفية تمثيل الأنثروبولوجي لموقفه النظامي مسألة تتعلق، في مستوى أول، بالبُرْهة المحلية أو الشخصية إو المهنية. لكنها في الواقع جزء من محصّلة كلّية هي مجتمع المرء، الذي يعتمد مظهره وميله على وزن تأكيدي تراكمي، أو رَدْعي ومعارض، مؤلف من سلسلة طويلة من هذه الخيارات. وإذا بحثنا عن ملجأ في البلاغة الدائرة حول عجزنا وقصورنا ولا ـ مبالاتنا، فالواجب عندها يقتضي أن نكون متأهبين للإقرار بأن هذه البلاغة تصبّ أخيراً في هذا التيار أو ذاك. المسألة أن التمثيلات الأنثروبولوجية تمارس تأثيراً على عالم الممثِّل لا يقلّ عن ذاك الواقع على مَنْ وما يجري تمثيله.

ولا أعتقد أن التحدّي المناهض للإمبريالية، الذي مثّله فانون وسيزار وآخرون مثلهما، قد جُوبه بأية وسيلة، أو أن هؤلاء أُخذوا على محمل الجدّ كنماذج أو تمثيلات للجهد الإنساني في العالم المعاصر. والواقع أن فانون وسيزار، وأتحدث عنهما كنمطين بطبيعة الحال، يطعنان مباشرة سؤال الهويّة وفكر الهوية، ذلك الشريك السرّي في التأمل الأنثروبولوجي لـ «الآخرية» و«الاختلاف». فانون وسيزار طلبا من مناصريهما نبذ الأفكار الثابتة حول هوية مستقرة وتعريف مرخّص به ثقافياً، وجرى ذلك حتى في ظروف احتدام الصراع. ولقد قالا: كونوا مختلفين بهدف تمكين قَدَركم كشعوب مستعمرة من أن يكون مختلفاً؛ لهذا فإن النزاعات القومية هي العدو أيضاً، برغم ضرورتها الواضحة. ولا أستطيع الجزم الآن حول ما إذا كان بوسع الأنثروبولوجيا كأنثروبولوجيا أن تكون مختلفة، أي أن تنسى نفسها وتصبح شيئاً آخر، وسبيلاً للردّ على القفّاز الذي ألقَته الإمبريالية وأبطالها. ولعلّ الأنثروبولوجيا كما عرفناها لا يمكن إلاّ أن تتابع وقوفها في صف واحد من المحاصصة الإمبريالية، لكي تمكث هناك كشريك في الهيمنة

والوصاية.

من جهة ثانية بدأنا نسمع قصّة مختلفة ترويها الجهود الأنثروبولوجية الهادفة إلى إجراء مراجعة نقدية لفكرة الثقافة من الأعلى إلى الأسفل. وإذا توقفنا عن التفكير في العلاقة بين الثقافات وأبنائها بوصفها متماسكة تماماً، ومتناغمة كلّياً، ومطلقة التوافق؛ وإذا اعتبرنا الثقافات منفذة، ومحدِّدات دفاعية بين التكوينات السياسية إجمالاً، عندئذ سيلوح أمامنا موقف أكثر وعداً. وأن نرى «الآخرين» لا كمعطى أنطولوجي، بل كمؤسَّس تاريخي، مسألة تعني اهتراء الانحيازات الاستثنائية التي نعزوها غالباً إلى الثقافات، وبينها ثقافتنا ذاتها. يمكن عندها للثقافات أن تُمثَّل كمناطق سيطرة أو هجر، مناطق استذكار أو نسيان، وقوّة أو تبعية، واستثناء أو مشاركة، تجري جميعها في التاريخ الكوني، عاملِنا نحن (٢٦).

والنفي والهجرة وعبور الحدود هي تجارب يمكن أن تزوّدنا بأشكال جديدة للمسرود، أو بطرائق أخرى في الحكاية كما عبّر جون بيرغر Berger . وليس لي أن أجزم بأن هذه الحركات أسهل وروداً عند أشخاص متبصّرين استثنائيين مثل جان جينيه، أو مؤرّخين ملتزمين مثل بازيل دافيدسون Davidson تجاوزوا الحدود على نحو تفضيحي، وانتهكوا العوائق المشيّدة قومياً، أكثر من ورودها عند أنثروبولوجيين محترفين. ولكن ما أريد قوله في كل حال هو أن القوّة التحريضية لهذه النماذج ذات مغزى صاعق في جميع العلوم الانسانية والاجتماعية، تلك التي تتابع صراعها مع الصعوبات الهائلة للإمبراطورية.

هوامش المؤلف:

(1) See Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, trans. Constance Farrington (New York, 1966), and Albert Memmi, *The Colonizer and the Colonized*, trans. Howard Greenfield (New York, 1965).

(2) See Carl F. Pletsch, "The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950-1975," *Comparative Studies in Society and History*, 23 (Oct. 1981)M 565-90: See also Peter Wolrsley, The Third World (Chicago, 1964).

(3) See Fanon, *The Wretched of the Earth*, p. 101.

(4) See Eqbal Ahmad, "From Potato Sack to Potato Mash: The Contemporary Crisis of the Third World," *Arab Studies Quarterly*, 2 (Summer 1980): 223-34; Ahmad, "Post-Colonial Systems of Power," *Arab Studies Quarterly*, 2 (Fall 1980): 350-63; Ahmad, "The Neo-Fascist State: Notes on the Pathology of Power in the Third World," *Arab Studies Quarterly*,3 (Spring 1981): 170-80.

(5) See *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Movement in the Human Sciences*, ed. George E. Marcus and Michael J. Fischer (Chicago, 1980), and *Writing and Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, ed. James Clifford and Marcus (Berkeley and Los Angeles, 1986).

(6) Richard Fox, *Lions of the Punjap: Culture in the Making* (Berkeley and Los Angeles, 1986), p. 186.

(7) See, for example, Sherry B. Ortner, "Theory in Anthropology Since the Sixties," *Comparative Studies in Society and History*, 26 (Jan. 1984): 126-66.

(8) See *Anthropology and the Colonial Encounter*, ed. Talal Asad (London, 1973); Gerard Leclerc, *Anthropologie et colonialisme: essai sur l'histoire de l'africanisme (Paris, 1972) and l'observation de l'homme: Une hisoire ded enqûte sociales* (Paris, 1979); Jonathan Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object* (New

York, 1983).

(9) See Ortner, "Theory in Anrgropology Since the Sixties," pp. 144-60.

(10) In Marcus and Fischer, *Anthropology as Cultural Critique*, p. 9.

(11) James Clifford, "On Ethnographic Authority,", Representations, 1 (Spring, 1983): p. 142.

(12) Jürgen Golte, "Latin America: Anthropology of Conquest," in *Anthropology: Ancestors and Heirs* .ed. Stanley Diamond (The Hague, 1980), p. 391.

(13) Jonathan Friedman, "Beyond Otherness or: The Spectacularization of Anthropology," *Telos*, 71 (1987): 161-70.

(14) Defense Science Board, Report of the Panel on Defense: Social and Behavioral Sciences, (Williamson, Mass., 1967).

(15) I have discussed this in my *Covering Islam: How the Media and Experts Determine How We See the Rest of the World* (New York, 1981). See also "The MESA Debate: The Scholars, the Media, and the Middle East," *Journal of Palestine Studies*, 16 (Winter, 1987): 85-104.

(16) See *Blaming the Victims: Spurious Schomarship and the Palestine Question*. ed. Edward Said and Christopher Hitchens (London, 1988), pp. 97-158.

(17) Richard Price, *First Time: The Historical Vision of an Afro-American People* (Baltimore, 1983), pp. 6-23.

(18) James C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven, Conn., 1985), pp. 278-350. See also Fred R. Myers, "The Politics of Represenation: Anthropological Discourse and Australian Aborigins," *American Ethnologist*, 13 (Feb. 1986): 138-53.

(19) See George W. Stocking, Jr., Victorian *Anthropology* (New York, 1987), and Curtis M. Hinsley Jr., *Savages and Scientists: The Smithonian Institute and the Development of American Anthropology, 1846-1910* (Washington, D.C., 1981).

(20) George Lukàcs, *History and Class Consciousness:*

Studies in Marxist Dialectics, trans. Rodney Livingstone (London, 1971), pp. 126-34.

(٢١) أطوّر هذه المحاججة بصورة مفصّلة في كتابي القادم الثقافة والإمبريالية. (❖❖❖)

Culture and Imperialism

(22) Albert Camus, *Actuelles, III: Chronique algérienne, 1939-1958 (Paris, 1958)*, p. 202.

يقول ألبير كامو: «مهما أكّدنا على المطالب العربية يتوجّب الاعتراف، مع ذلك، بأن الاستقلال الوطني بالنسبة إلى الجزائر ليس مجرّد صيغة عاطفية. إن اليهود واليونانيين والأتراك والإيطاليين والبربر لهم الحقّ نفسه في قيادة هذه الأمّة الافتراضية».

(23) Fanon, *Les Damnés de la terre* (Paris, 1967), p. 62.

(24) Aimé Cesaire, *Cahier d'un retour au pays natal* (Notebook of a Return to the Native Land), *The Collected Poetry*, trans. Clayton Eshleman and Annette Smith (Berkeley and Los Angeles, 1983à, p. 76-77.

(25) Ibid.

(26) See Raymond Williams, *Problems in Materialism and Cultue: Selected Essays* (London, 1980), pp. 37-47.

هوامش المترجم:

(❖) نسبة إلى مؤرخ العلوم الأمريكي توماس صمويل كوهن، الذي اهتم بسوسيولوجيا العلوم والاكتشافات العلمية وأهمية القبول المعرفي بالأنساق التطبيقية العلمية. بين أشهر كتبه بُنية الثورة العلمية (١٩٦٢)، و نظرية الجسم الأسود وانقطاع الاتصال في الكوانتوم (١٩٧٨).

(❖❖) هو اليوم زعيم حزب الليكود الاسرائيلي المعارض.

(❖❖❖) صدر الكتاب بالإنكليزية في عام ١٩٩٣.

تعقيب على الاستشراق

(١٩٩٤)

١

استُكمل **الاستشراق** في الجزء الأخير من عام ١٩٧٧، وطُبع بعد سنة. ولقد كان (وما يزال) الكتاب الوحيد الذي كتبته كملَمح واحد متصل: من البحث، إلى مسودات عدّة، إلى الصيغة النهائية، حيث كانت كل مرحلة تعقب الأخرى دونما انقطاع أو إلهاء جدّي. وباستثناء سنة متحضرة على نحو ممتع، وخالية نسبياً من الأعباء، قضيتها كزميل في «مركز الدراسة المتقدمة في العلوم السلوكية» (١٩٧٥-١٩٧٦)، لم أحظ إلاّ بالقليل من دعم أو اهتمام العالم الخارجي. وما خلا تشجيع واحد أو اثنين من أصدقائي وأسرتي القريبة، لم يكن أحد يحمل فكرة واضحة حول إمكانية أن يتوفّر جمهور عام لدراسة تتناول سُبُل رؤية الشرق الأوسط والعرب والاسلام في تراث من السلطة والعمل العلمي والمخيّلة ساد أوروبا وأمريكا طيلة مائتي عام. وأذكر، على سبيل المثال، الصعوبة البالغة في اجتذاب اهتمام ناشر جاد يقبل الكتاب. وكان المشروع بأسره قد لاح هزيلاً وغير واعد في البداية، حتى أن احدى المطابع الإكاديمية ترددت طويلاً قبل أن تقترح عقداً متواضعاً لقاء كتيّب صغير موجز. ولكن حسن الطالع (كما أصف حظي الطيب مع ناشري الأول في صفحة توجيه الشكر من كتاب **الاستشراق**) شاء أن تتغيّر الأمور بسرعة بالغة بعد أن فرغت من تأليف الكتاب.

وفي أمريكا وإنكلترا (حيث صدرت الطبعة البريطانية المستقلة

عام ١٩٧٩) أثار الكتاب الكثير من الاهتمام، كان بعضه عدائياً للغاية (كما كان متوقعاً)، وبعضه الآخر غير متفهم، ومعظمه ايجابي وحماسي. ومع صدور الطبعة الفرنسية عام ١٩٨٠ توالت سلسلة من الترجمات وأخذ عددها يرتفع باضطراد حتى اليوم، وأثار العديد منها خلافات ونقاشات في لغات لا قِبل لي باستيعابها. كذلك ظهرت في العربية ترجمة مرموقة ومثيرة للجدل حتى يومنا هذا، قام بها الشاعر والناقد السوري الموهوب كمال أبو ديب، وسأقول المزيد عن هذه الترجمة بعد قليل. ثمّ ظهر **الاستشراق** باللغات اليابانية، والألمانية، والبرتغالية، والإيطالية، والبولندية، والإسبانية، والكاتالانية، والتركية، والسويدية (حيث تصدرت الترجمة لائحة الكتب الأكثر مبيعاً في عام ١٩٩٣، مثيرة حيرة الناشر المحلّي وحيرتي على حد سواء)، وأخيراً اللغة الصربو - كرواتية. وتوجد طبعات عديدة (باليونانية والروسية والنروجية والصينية) هي قيد الإعداد أو الصدور. ويتردد حديث عن طبعات أوروبية أخرى، بينها واحدة اسرائيلية كما تشير بعض المعلومات. كذلك ظهرت ترجمات جزئية غير مرخّصة في إيران والباكستان. والعديد من الطبعات التي أسمع عنها مباشرة (مثل الترجمة اليابانية) ظهرت في أكثر من طبعة واحدة، وجميع الطبعات متوفرة وتظهر في الوقت المناسب لتثير نقاشات تذهب أبعد بكثير مما كنت أفكر فيه حين وضعت الكتاب.

نتيجة ذلك كلّه أن **الاستشراق** قد بات، وبطريقة بورخيسية تقريباً، جملة كتب مختلفة. وبالقدر الذي أتيح لي فيه متابعة وفهم هذه الطبعات اللاحقة، فإنني هنا أود مناقشة هذه التعددية العريضة، الغريبة والمقلقة وغير الواردة في الحسبان، الآن إذ أقرأ من جديد ما كتبته، وما قاله الآخرون، بالإضافة إلى ما كتبته شخصياً بعد **الاستشراق**، وهو يقع في ثمانية أو تسعة كتب والعديد من المقالات. ومن الواضح أنني سأحاول تصحيح حالات

سوء الفهم، أوالتأويلات الخاطئة المقصودة في حالات قليلة.

كذلك سأعيد التشديد على الحجج والتطورات الفكرية التي تقرّ بأن **الاستشراق** كتاب مفيد بطُرُق لم أكن أتوقعها إلاّ في نطاق محدود آنذاك. والأمر هنا لا يتصل بتسجيل النقاط أو تكديس التهاني على شخصي، بل بتلمّس وتسجيل معنى أكثر توسيعاً لفكرة التأليف، يتجاوز حدود أنانية الذات المنعزلة التي نستشعرها حين نقدم على عمل ما. ويبدو لي الآن أن **الاستشراق** بات، بشتى الطرق، أشبه بكتاب جماعي أعتقد أنه تجاوزني كمؤلف له، وأكثر مما كان بوسعي أن أدرك عند كتابته.

ودعوني أبدأ من أحد جوانب استقبال الكتاب، وهو الجانب الذي أشعر إزاءه بأسف بالغ وأجد أنني أبذل جهداً شاقاً اليوم (في العام ١٩٩٤) للتغلب عليه. وأقصد الحديث عن اتهام الكتاب بالعداء للغرب، كما عبّر بعض المعلقين المعادين أو المتعاطفين، على نحو مضلل وطنّان. وهذه الفكرة تنهض على جزأين، يُناقشان معاً تارة، وعلى نحو منفصل طوراً. الجزء الأول هو الزعم المنسوب إليّ، والقائل بان ظاهرة الاستشراق هي مجاز مجتزَء، أو رمز مصغّر، للغرب بأسره، ويتوجب في الواقع اعتبار الظاهرة ممثّلة للغرب بأسره. وما دام الأمر كذلك، كما تقول الحجة، فإن الغرب بأسره عدو للشعوب العربية والاسلامية وفي هذه الحالة، الإيرانية والصينية والهندية وغيرها من الشعوب غير الأوروبية التي عانت من الاستعمار والتعصّب الغربيين.

الجزء الثاني من الحجة المنسوبة إليّ ليست أقل إفراطاً، وهي القائلة بأن الغرب والاستشراق المفترسَين قد انتهكا حرمة الاسلام والعرب. ولاحظوا أن «الاستشراق» و«الغرب» اختلطا ببعضهما اختلاط الحابل بالنابل. وما دام الأمر هكذا، فإن وجود الاستشراق

والمستشرقين يؤخذ كذريعة للقول بنقيضه المكافىء والمقابل: إن الاسلام تام، وهو «الحل الوحيد»، وإلى ما لا نهاية. وبكلمة موجزة، أن تقوم بنقد الإستشراق كما فعلتُ في الكتاب يعني أن تقف في الصف المساند للاسلاموية وللأصولية الاسلامية.

ولا أدري ما بوسع المرء أن يفعله بهذه التحويرات الكاريكاتورية لكتاب ينطلق مؤلفه، مثلما تنبع حججه، من عداء صريح للنزعة الجوهرانية Essentialist، ومن التشكيك الجذري بجميع التعيينات التي تُقدّم كمقولات من نوع «الشرق» و«الغرب»، ومن حرص بالغ شديد على عدم «الدفاع» عن - أو حتى مناقشة - الشرق والاسلام. ومع ذلك فقد قُرأ الاستشراق وكُتب عنه في العالم العربي بوصفه دفاعاً منهجياً عن الاسلام والعرب، رغم ما أشير إليه بوضوح من أنني لا أنوي، إذ لا أمتلك القدرة على، إظهار الماهية الحقيقية لكل من الشرق أو الاسلام. والحق أنني أذهب أبعد بكثير في جزء مبكّر من الكتاب، فأقول بأن كلمات مثل «الشرق» و«الغرب» لا تتوافق مع واقع ثابت يوجد كحقيقة طبيعية. فوق هذا أشير الى أن جميع هذه التعيينات الجغرافية هي مزيج عجيب من التجريبي والخيالي. وفي حالة الشرق كفكرة رائجة في بريطانيا وفرنسا وأمريكا، فإن الفكرة مستمدة إلى حدّ بعيد ليس من دافع الوصف البسيط، بل أيضاً من دافع الهيمنة على الشرق ومواجهته دفاعياً. ذلك، كما أحاول أن أبيّن، صحيح تماماً بالنسبة إلى وصف الاسلام كتجسيد للشرق ذي خطورة خاصة .

بيد أن النقطة المركزية في ذلك كلّه هي، كما علّمنا فيكو Vico، أن البشر هم الذين يصنعون التاريخ الإنساني. ومادام الصراع من أجل السيطرة على الأرض هو جزء من ذلك التاريخ، كذلك فإن الصراع على المعنى التاريخي والاجتماعي هو بدوره جزء من التاريخ ذاته. ومهمة الباحث العلمي الناقد ليست فصل صراع عن آخر، بل

ربطهما بصرف النظر عن التباين بين المادية الطاغية في الصراع الأول، والتقنيات المنتمية إلى عوالم أخرى في الثاني. طريقتي في القيام بذلك كانت أن أبيّن أن تطوّر وصيانة كل ثقافة يقتضيان وجود أنا ثانية alterego، أخرى ومختلفة ومنافِسة. وإنشاء الهوية - لأنّ الهوية إنشاء في نهاية الأمر، سواء أكانت الشرق أم الغرب، فرنسا أم بريطانيا، رغم بقائها مخزناً لتجربة جَمْعية متميزة - يتضمن إنشاء متضادات و«آخرين» تخضع راهنيتهم لعملية تفسير وإعادة تفسير لما تقوم عليه اختلافاتهم عنّا «نحن». كل عصر وكل مجتمع يعيد خلق «آخرين» خاصّين به. وهوية الذات أو الآخر، وهي البعيدة عن أن تكون شيئاً ساكناً، هي سيرورة تاريخية واجتماعية وفكرية وسياسية عالية الإشتغال، تجري على هيئة نزاع يتضمن الأفراد والمؤسسات في كل المجتمعات. والنقاشات التي تدور اليوم حول الحالة الفرنسية Frenchness أو الحالة الإنكليزية English-ness في فرنسا وبريطانيا على التوالي، أو حول الاسلام في بلدان مثل مصر والباكستان، هي جزء من السيرورة التأويلية ذاتها التي تنطوي على هويات لمختلف «الآخرين»، سواء أكانوا دخلاء أو لاجئين، مرتدّين أو كَفَرة. ويتوجب أن يكون واضحاً في جميع الحالات أن هذه السيرورات ليست تمارين ذهنية بل تنازعات اجتماعية عاجلة تنطوي على مسائل سياسية ملموسة من نوع قوانين الهجرة، وتشريعات السلوك الشخصي، وتكوين العقيدة المتشددة، وشَرعَنة العنف و/أو العصيان، وشخصية أو مضمون التربية، وإدارة السياسة الخارجية، والتي تتصل غالباً بتعيين الأعداء الرسميين. وإنشاء الهوية هو، باختصار، محكوم بموقف امتلاك أو فقدان السلطة في كل مجتمع، وقد يكون أي شيء آخر باستثناء الغَفلة الأكاديمية.

وما يجعل جميع هذه الوقائع السائلة والفريدة في ثرائها صعبة على القبول هو أن معظم الناس يقاومون الفكرة الكامنة، والقائلة

بإن الهوية الإنسانية ليست غير طبيعية وغير ثابتة فحسب، بل هي منشأة وأحياناً مُبتكرة تماماً. وإن جزءاً من مقاومة ومعاداة كتب من نوع **الاستشراق**، أو من بعده ابتكار التراث *The Invention of Tradition* و **أثينا السوداء** *Black Athena* (❖)، ينبع من حقيقة أنها تبدو وكأنها تنسف اليقين الساذج ببعض الإيجابية والتاريخانية Historicity الثابتة لثقافة ما، أو لذات أو هوية وطنية. وأن تكون أتيحت (وما تزال) فرصة قراءة **الاستشراق** كدفاع عن الاسلام مسألة نابعة من قمع نصف محاجتي، حيث أقول (كما فعلت في كتابي اللاحق **تغطية الاسلام**) إن المجموعة البدائية التي ننتمي إليها بالولادة هي ذاتها غير محصّنة ضد التنازع التأويلي، وإن ما يظهر في الغرب كانبثاق، أو عودة أو بعث للإسلام، هو في الواقع صراع تشهده المجتمعات الاسلامية حول ماهية الاسلام. ما من فرد، أو سلطة، أو مؤسسة تمتلك سيطرة كليّة على ذلك التعريف، وعلى ذلك التنازع بطبيعة الحال. وخطأ الأصولية الإبستمولوجي يكمن في أنها ترى في «الأصول» مقولات لاتاريخية ahistorical، غير خاضعة ـ وبالتالي هي خارج ـ التمحيص النقدي من جانب المؤمنين الحقيقيين، الذين يتوجب عليهم قبولها على سبيل الإيمان فحسب. وفي أعين المنضوين تحت راية طبعة تمّ بعثها وإحياؤها من الاسلام المبكّر، يُعَدّ المستشرقون (على قدم المساواة مع سلمان رشدي) مصدر خطر لأنهم يعبثون بتلك الطبعة، ويلقون عليها ظلال الشك، ويبيّنون أنها خادعة وغير مقدسة. وفي نظرهم كانت فضائل كتابي هي، بالتالي، توضيح أخطار المستشرقين الخبيثة وإنقاذ الاسلام من براثنهم.

ويصعب أن أرى أنني انتَدبتُ نفسي للقيام بذلك، ولكن هذه النظرة قائمة لسببين. السبب الأول أن أحداً لا يجد يُسْراً في العيش بغير شكوى وفزع من الأطروحة القائلة بإن الواقع الإنساني يُبنى ويُفكّك على نحو متواصل، وإن أي شيء شبيه بالماهية الثابتة

يظل على الدوام عرضة للخطر. والمشاعر الوطنية، والنزعة القومية المصابة برُهاب الأجانب، والشوفينية البغيضة بكل ما في الكلمة من معنى، هي جميعها استجابات شائعة أمام ذلك الفزع. وجميعنا محتاجون إلى قاعدة ما نقف عليها، ولكن السؤال هو: كم هي ثابتة وقصوى هذه الصياغة التي نختارها لتلك القاعدة؟ وموقفي بالنسبة إلى إسلام وشرق جوهريين هو أن هاتين الصورتين ليستا أكثر من صورَتين، وهكذا تراهما جماعات المسلمين المؤمنين، مثل جماعات المستشرقين (والتوافق في الإستجابة بالغ الدلالة هنا). وإنني، بصدد ما أسمّيه الاستشراق، لا أقف ضده لأنه دراسة أثرية عتيقة للغات والمجتمعات والشعوب الشرقية، بل لأنه ـ كنظام في الفكر ـ يقارب واقعاً انسانياً متغاير الخواص وديناميكياً ومركّباً من منطلق ماهيوي وبصورة غير نقدية. ذلك يوحي بوجود واقع شرقي دائم، وجوهر غربي مقابل ولكنه أقلّ ديمومة، يراقب الشرق من بعيد ومن عل إذا جاز القول. هذا التضاد الزائف يخفي التغيير التاريخي. والأكثر أهمية في اعتقادي هو أنه يخفي مصالح المستشرق. ورغم المحاولات الهادفة إلى إقامة تمييزات حقّة بين الاستشراق كجهد بحثي وعلمي بريء والاستشراق كحالة تواطؤ مع الإمبراطورية، فإن تلك المصالح لا يمكن أن تنسلخ من جانب واحد عن السياق الإمبريالي العام الذي يبدأ طوره الكوني الحديث مع غزو نابليون لمصر سنة ١٧٩٨.

وأنني أفكّر بالتباين الصارخ بين الفريق الأقوى والفريق الأضعف، والذي يتضح منذ بدء مواجهات أوروبا الحديثة مع ما أسمَته بـ «الشرق». ان الرصانة الدراسية وفخامة الصياغة في كتاب نابليون **وصف مصر** *Déscription de l'Egypte*، بمجلداته الضخمة المتسلسلة التي تشهد على جهود منهجية لفيلق كامل من العلماء savants الذين يساندهم جيش حديث وفتح استعماري، تقزّم الشهادة الفردية لأناس من أمثال عبد الرحمن الجبرتي الذي

يصف في ثلاثة مجلدات الغزو الفرنسي من وجهة نظر الفريق المتعرّض للغزو. وقد يقول قائل أن **وصف مصر** مجرّد عرض علمي، وبالتالي موضوعي، لمصر في مطلع القرن التاسع عشر. ولكن حضور الجبرتي (الذي جهله وتجاهله نابليون) يوحي بشيء آخر. عرض نابليون «موضوعي» من وجهة نظر فريق جبّار يحاول إبقاء مصر في المدار الإمبريالي الفرنسي، أما الثاني فهو عرض من وجهة نظر الفريق الذي دفع الثمن وتمّ أسره وقهره.

بمعنى آخر، بدل أن يظلاّ وثائق جامدة تشهد على غرب وشرق في حالة تضاد أزلية، فإن **وصف مصر** ووقائع الجبرتي يشكّلان معاً تجربة تاريخية انبثقت عنها تجارب أخرى، ووُجدت قبلها تجارب أخرى. ودراسة الديناميات التاريخية لهذه المجموعة من التجارب أكثر إلحاحاً من الإنزلاق إلى تنميطات ثابتة مثل «النزاع بين الشرق والغرب». ذلك واحد من الأسباب في أن كتاب **الاستشراق** قُرأ خطأً كعمل ينطوي على عداء مستتر للغرب. وبالاستناد إلى هبَة إرتجاعية مقصودة ولا مبرر لها، تقوم هذه القراءة (مثل جميع القراءات المستندة إلى تعارض ثنائي ثابت بالافتراض) بترقية صورة الاسلام البريء والمظلوم.

السبب الثاني وراء صعوبة قبول النزعة المناهضة للماهيوية في محاججتي هو سبب سياسي وإيديولوجي ملحّ. وكيف كان لي أن أعرف أن إيران، بعد سنة فقط من صدور الكتاب، ستتحول إلى موقع لثورة إسلامية بعيدة المدى وعلى نحو غير عادي البتة؟ أو أن المعركة بين اسرائيل والفلسطينيين ستبلغ تلك العتبة الوحشية مع بدء الانتفاضة عام ١٩٨٧؟ إن نهاية الحرب الباردة لم تخرس، كما أنها لم تنهِ، النزاع الذي لا تلوح له نهاية بين الشرق والغرب كما مثّلوه كصراع بين العرب والاسلام من جهة، والغرب المسيحي من جهة أخرى. ولقد تطوّرت نزالات أحدث عهداً، ولكنها لم تكن أقل

حدّة، حين قام الاتحاد السوفييتي بغزو أفغانستان، وحين وُوجهتْ حالات الأمر الواقع في الثمانينات والتسعينات بتحديات الجماعات الاسلامية في بلدان متنوعة مثل الجزائر والأردن ولبنان ومصر والأراضي المحتلة، وما اقترن بها من مختلف الاستجابات الأمريكية والأوروبية. بدءاً بإنشاء الأفواج الاسلامية لمحاربة الروس في أفغانستان إنطلاقاً من قواعد في الباكستان، مروراً بحرب الخليج واستمرار الدعم لاسرائيل، وانتهاءً بانبثاق «الاسلام» كموضوع لصحافة وأبحاث قلقة مضطربة، يندر أن تكون ثمينة أو حسنة الإطلاع. ذلك كلّه ألهب الإحساس بالحيف والإضطهاد عند شعوب أُجبرت على أن تعلن، كل يوم تقريباً، انتماءها إما إلى الغرب أو إلى الشرق. وبدا أنه ما من أحد معصوم عن التضاد بين «نحن» و«هم»، وأسفر ذلك عن نتائج لم تكن محمودة في سياق توطيد هوية مسلّحة، معمّقة ومتحجرة.

وفي مثل هذا السياق العاصف كان قدر كتاب **الاستشراق** محظوظاً وعاثر الحظ في آن معاً. فبالنسبة إلى الذين يتحسسون وطأة التعدي الغربي بقلق وضنك في العالم العربي والاسلامي، تمثّل مغزى الكتاب في أنه الأول الذي يعطي ردّاً مضاداً جدّياً على غرب رفض على الدوام الإصغاء الى الشرقي، ولم يغفر للشرقي أنه بقي شرقياً. وأذكر أن مراجعة عربية مبكّرة للكتاب أشارت إلى المؤلف كبطل من أبطال العروبة، ومدافع عن المقهورين والمظلومين، نذر نفسه لزجّ أعظم السلطات الغربية في مواجهة مفتوحة ملحمية ورومانتيكية. تلك، بطبيعة الحال، كانت صورة مفرطة في المبالغة ولكنها كانت تنقل بعض المعنى الفعلي لعداء مقيم ضد الغرب يحمله العرب، كما كانت تنقل استجابة يشعر العديد من المثقفين العرب أنها مناسبة لواقع الحال.

ولست أنكر أنني، أثناء تأليف الكتاب، كنت على وعي بالحقيقة

الذاتية التي ألمح إليها ماركس في الجملة القصيرة التي اقتبستها في صدر كتابي (لا يستطيعون تمثيل أنفسهم، ويتوجب تمثيلهم)، وأن المرء إذ يشعر بتجريده من فرصة النطق عن نفسه فإنه سيحاول بذل أقصى الجهد لاسترداد تلك الفرصة. فمن الصحيح تماماً أن التابع Subaltern يستطيع الكلام عن نفسه، كما يشهد على ذلك، بجلاء بليغ، تاريخ حركات التحرر في القرن العشرين. ولكنني لم أشعر أن ما أقوم به هو إدامة العداء بين كتلتين أحاديتين متنافستين سياسياً وثقافياً، أنا الذي كنت أصف إنشاءهما وأحاول اختزال تأثيراته الرهيبة. على العكس من ذلك، وكما قلت من قبل، فإن تضاد الشرق والغرب كان مضللاً وغير محمود في آن معاً، وكلما قلّلنا من التشديد عليه كمسألة لا تصف أكثر من تاريخ فاتن من التأويلات والمصالح المتنازعة، كلما كان الحال أفضل. ويسعدني أن أسجّل أن العديد من القرّاء في إنكلترا وأمريكا، والمقيمين في الدول الناطقة بالإنكليزية في أفريقيا وآسيا واستراليا والكاريبي، رأوا أن الكتاب يشدد على وقائع ما سيسمّى بعدئذ بالتعددية الثقافية Multiculturalism أكثر مما يشدد على النزعة القومية الرهابية والعدوانية والمتمحورة حول العرق.

ومع ذلك، اعتُبر **الاستشراق** أقرب إلى الشاهد على وضعية التابع - وضعية معذّبي الأرض إذ يعيدون الإفصاح عن أنفسهم - أكثر من كونه تحليلاً نقدياً تعددي الثقافات للسلطة في استخدامها للمعرفة بغرض توطيد مواقعها. وأن أكون مؤلف **الاستشراق** عَنى أنني أقوم بدور مُسند إليّ: دور الوعي الممثّل للذات حول ما تمّ قمعه وتشويهه سابقاً في النصوص الثقافية لخطاب جرى تحضيره تاريخياً بحيث يقرأه أبناء الغرب لا أبناء الشرق. هذه نقطة هامة، وهي تُضاف إلى حسّ الهويات الثابتة المتصارعة على طول خط انقسام يجتنبه كتابي بصورة محددة تماماً، ولكنه - للمفارقة - يفترضه مسبقاً ويعتمد عليه. ما من واحد من

المستشرقين الذين أكتب عنهم بدا وكأنه قصد الشرقي كقارىء له. وخطاب الاستشراق، مثل تماسكه الداخلي واجراءاته الصارمة، أُريد لها جميعاً أن تتوجه إلى قرّاء ومستهلكين في الغرب المتروبوليتاني. وهذا يسري أيضاً على أفراد أكنّ لهم اعجاباً صادقاً مثل إدوارد لين Lane وغوستاف فلوبير اللذين سحرتهما مصر، ويسرى على إداريين استعماريين متعجرفين من أمثال اللورد كريمر، وعلماء لامعين مثل إرنست رينان، وأرسطقراطيين بارونيين من نماذج آرثر بلفور، وجميعهم تلطّفوا مع، وكرهوا، مَنْ حكموا أو درسوا من الشرقيين. ولا أكتم إحساسي ببعض المتعة وأنا أصغي، دونما دعوة، إلى مختلف تصريحاتهم وجدالاتهم المشتركة كرهط من المستشرقين، وببعض إضافي من متعة إعلان نتائج أبحاثي على ملأ من الأوروبيين وغير الأوروبيين على حد سواء. ولا ريب في أنني تمكنت من ذلك بسبب كوني ذلك الفرد الذي عَبَر خط الإنقسام الإمبريالي الشرقي - الغربي، ودخل حياة الغرب، واحتفظ ببعض الرابطة العضوية مع البقعة التي تحدّر منها أصلاً. ولكني أود القول من جديد إن هذا الأمر كان يتصل بإجراء العبور أكثر مما يتصل بإجراء الحفاظ على الحواجز، وأعتقد أن **الاستشراق** يبيّن ذلك، خصوصاً في الأقسام التي أشير فيها إلي الدراسة الإنسيّة Humanistic في بحثها عن تجاوز التقييدات الإكراهية المفروضة على الفكر وصولاً إلى نمط من التعلّم غير مهيمن وغير ماهوي.

هذه الاعتبارات كانت في الواقع تضيف المزيد من الضغوط على الكتاب بحيث يمثّل نوعاً من سِفْر للجراح وسجلّ للعذابات التي ساد الشعور بأن تلاوتها استحقاقٌ حان أجل ردّه الى الغرب. وإنني أبدي الأسف إزاء هذا التشخيص البالغ البساطة لكتاب يقوم على تمييز وتفريق عاليين في كل ما يقوله عن مختلف الشعوب، ومختلف الأحقاب، ومختلف أساليب الاستشراق، وهنا لن يكون

للتواضع الكاذب مكان. إن جميع تحليلاتي تنوّع الصورة، وتزيد من الفوارق والتمييزات، وتفصل المؤلفين والأحقاب بعضهم وبعضها عن البعض الآخر، رغم انتمائهم جميعاً إلى الاستشراق. وأن تُقرأ تحليلاتي لكل من شاتوبريان وفلوبير، أو برتن Burton ولين، بالتشديد ذاته تماماً، وباستخلاص الرسالة الاختزالية ذاتها من الصيغة البائسة «هجوم على الحضارة الغربية» أمر أراه تبسيطيا وخاطئاً في الآن ذاته. ولكني أيضاً أرى كل الصحة في قراءة السلطات الاستشراقية الراهنة، من نوع برنارد لويس ولجاجته الأقرب إلى الكوميديا، كشهود معادين تُحرّكهم بواعث سياسية لا تفلح في إخفائها نغماتهم المتحذلقة واستعراضهم غير المقنع للعلم بالأشياء.

وهانحن نعود، بالتالي، إلى السياق السياسي والتاريخي للكتاب، الأمر الذي لا أزعم أنه غير مرتبط بمحتويات الكتاب. وبين التعبيرات التي تناولت هذه الوضعية ثمة واحدة سخيّة في نظرتها الثاقبة وبالغة الذكاء في التمييز، وردت ضمن مراجعة للكتاب نشرها باسم مُسَلّم في مجلة MERIP عام ١٩٧٩. انه يبدأ بمقارنة كتابي مع حالة أبكر من كشف أستار الاستشراق كتبها عالم لبناني يدعى ميشيل رستم عام ١٨٩٥ تحت عنوان كتاب الغريب في الغرب، لكنه يمضي ليقول بإن الفارق الرئيسي بيننا هو أن كتابي يدور حول الفقد Loss بعكس كتاب رستم. يقول مسلّم: «يكتب رستم كرجل حرّ ينتسب إلى مجتمع حرّ: إنه سوري، عربي اللسان، مواطن في دولة عثمانية ولكنها مستقلة». ثم يضيف مسلّم:

«... ولكن على العكس من ميشيل رستم، لا يملك إدوارد سعيد هوية ذات قبول عام، إذ أن شعبه بالذات موضع نزاع. ومن المحتمل أن إدوارد سعيد وأبناء جيله يشعرون أنهم لا يقفون على شيء أكثر

صلابة من بقايا المجتمع المدمّر في سوريا الخاصة بميشيل رستم، وعلى الذاكرة. الآخرون في آسيا وأفريقيا أحرزوا النجاح في عصر التحرر الوطني هذا، أما هنا - وللتضاد المؤلم - فقد نشأت مقاومة يائسة ضد أرجحيات طاغية وحظيت حتى الآن بالفشل. ومؤلف هذا الكتاب ليس أيّ «عربي»، وإنما واحد بخلفية وتجربة خاصتين».

ومسلّم على صواب حين يلاحظ أنه ما كان لجزائري أن يؤلّف النوع ذاته من كتاب عامّ التشاؤم، خصوصاً كتابي أنا الذي لا يقارب إلاّ القليل من تاريخ العلاقات الفرنسية مع شمال أفريقيا، والجزائر على نحو خاص. وهكذا، في الوقت الذي أستطيع فيه قبول الصورة الإجمالية القائلة بإن الاستشراق كُتب انطلاقاً من تاريخ جدّ ملموس قوامه الفقد الشخصي والتفكك الوطني (وأشير هنا إلى حقيقة أن **الاستشراق** صدر بعد سنوات قليلة من تعليق غولدا مائير، السيء الصيت والاستشراقي في العمق، حول عدم وجود شعب فلسطيني)، فإنني أيضاً أود القول بإنني لم أكن راغباً في اقتراح برنامج سياسي لهوية مستعادة ونزعة قومية منبعثة وحسب، سواء في **الاستشراق** أم في الكتابين اللذين أعقباه: **مسألة فلسطين** (١٩٨٠)، و تغطية الاسلام (١٩٨١). وبطبيعة الحال توفّرت في الكتابين الأخيرين محاولة لاستدراك ما كان ناقصاً في **الاستشراق**، وأقصد معنى ما يمكن أن تكون عليه الصورة البديلة لأجزاء من الشرق مثل فلسطين والاسلام على التوالي، ومن وجهة نظر شخصية.

ولكني اتخذت، في جميع أعمالي، موقفاً نقدياً جوهرياً من النزعة القومية الظافرة المتعالية واللانقدية. وصورة الاسلام كما مثّلتُها لم تكن تلك الخاصة بخطاب قاطع أو عقائدية دوغمائية، بل ارتكزت بدل ذلك على فكرة أن جماعات التأويل توجد داخل وخارج

العالم الاسلامي، وتتصل ببعضها في حوار بين متكافئين. ونظرتي إلى فلسطين، كما صُغتها أصلاً في كتاب **مسألة فلسطين** تظل هي ذاتها اليوم: لقد عبّرت عن جميع أنواع التحفظات على نزعة أبناء البلد Nativism اللامبالية وعلى النزعة العسكرية الكفاحية ضمن الإجماع الوطني، واقترحت كبديل عن النزعتين إلقاء نظرة نقدية على البيئة العربية، والتاريخ الفلسطيني، والحقائق الاسرائيلية، مع الاستنتاج الصريح بأن التسوية التفاوضية بين جماعَتَيّ المعاناة، أي العرب واليهود، هي وحدها الكفيلة بتأمين وقفة في حرب لا تنتهي. وأشير بالمناسبة إلى أن كتابي عن فلسطين لم يترجم حتى الآن إلى اللغة العربية، وذلك رغم أن «ميفراس» Mifras، وهي دار نشر اسرائيلية صغيرة، ترجمته إلى عبرية بديعة في مطلع الثمانينات. وما من ناشر عربي أبدى الاهتمام بالكتاب إلاّ وتمنّى عليّ أن أحذف أو أبدّل تلك الأقسام المنطوية على نقد صريح لهذا أو ذاك من الأنظمة العربية (بما في ذلك منظمة التحرير الفلسطينية)، وهو الطلب الذي رفضت دائماً الإنصياع له.

ويؤسفني القول، بالتالي، إن الاستقبال العربي لـ **الاستشراق،** رغم الترجمة المرموقة التي قام بها كمال أبو ديب، تابَعَ إهمال ذلك الجانب بالتحديد من الكتاب: أي ذاك الذي يقلّل من الحميّة القومية التى استمدّها البعض من نقدي للاستشراق، والذي قرَنْتُهُ ببواعث الهيمنة والسيطرة المتوفرة في الإمبريالية أيضاً. وكانت ترجمة أبو ديب الجاهدة قد سعت إلى إنجاز رئيسي هو التفادي التام للتعابير الغربية المعرّبة، وذهب المترجم إلى البلاغة الكلاسيكية للتراث العربي في حالة الكلمات الفنّية من نوع «خطاب» Discourse، و«صورة زائفة» Simulacrum و«مثال نَسَقي» Paradigm و«مدوّنة ترميزية» Code، (❖❖). وكانت فكرته أن يضع عملي داخل تراث تامّ التشكيل، كمن يتوجّه إلى تراث آخر من منظور الملاءمة والتكافؤ الثقافيين. هذا السبيل، كما رأى، يتيح

تبيان التالي: كما أنه بمقدور المرء أن يطوّر تحليلاً معرفياً نقدياً من داخل التراث الغربي، كذلك بمقدوره أن يقوم بالشيء ذاته من داخل العربية.

غير أن حسّ المواجهة المشحونة بين عالم عربي يتحدّد على نحو عاطفي غالباً وآخر غربي أكثر تمرّساً في العاطفة، آل في نهاية المطاف إلى طمس وتفريغ وإزاحة حقيقة أن **الاستشراق** صُمّم لكي يكون دراسة في التطبيق النقدي وليس تأكيداً لهوّيات متحاربة ومتناحرة بصفة ميئوس منها. فوق ذلك فإن ما وصفتُه في الصفحات الأخيرة من الكتاب حول نظام خطابي جبّار أول يسعى إلى إدامة الهيمنة على آخر، كان واقعة تهدف إلى أن تكون الصلّية الأولى في نقاش قد يحرّك القراء والنقاد العرب للإنخراط في نقاش نظام الاستشراق على نحو أكثر تصميماً. وبدل ذلك، حدث أنني إمّا انتُقدت بقسوة لأنني لم أصرف انتباهاً كافياً إلى ماركس (وكانت المقاطع التي وردت في كتابي حول استشراق ماركس نفسه هي التي حظيت أكثر من سواها باختيار منتقديّ الدوغمائيين في العالم العربي والهند على سبيل المثال)، والذي قيل أن نظامه الفكري تسامى على ملاحظاته الجليّة الاجحاف؛ أو أنني انتُقدت من قبل الآخرين لأنني لم أثمّن الإنجازات العظيمة للاستشراق، وللغرب، وسوى ذلك. وكما هو حال الدفاعات عن الاسلام، كذلك فإن النكوص إلى ماركس أو «الغرب» كنظام متماسك كلّي كان، في نظري، حالة تلجأ إلى استخدام عقيدة جامدة أولى للإطاحة بعقيدة جامدة أخرى.

والفارق بين الاستجابات العربية على **الاستشراق** وسواها من استجابات هو، كما أعتقد ، مؤشّر على عقود الفقد والإحباط وغياب الديمقراطية، وكيفية تأثيرها في الحياة الفكرية رالثقافية في المنطقة العربية. لقد رأيت وقصدت أن يكون كتابي جزءاً من

تيار فكري سابق الوجود، هدفه تحرير المثقفين من أغلال أنظمة
من نوع **الاستشراق**. كذلك أردت أن يستفيد القراء مما قمت به
لعلّهم ينتجون دراسات جديدة خاصة بهم، تكون كفيلة بإنارة
التجربة التاريخية للعرب والآخرين وفق طراز كريم ومكين. لقد
حدث ذلك، دون ريب، في أوروبا، والولايات المتحدة، وأستراليا،
وشبه القارّة الهندية، والكاريبي، وإرلندا، وأمريكا اللاتينية، وأجزاء
من أفريقيا. وإنني بالغ السعادة والرضى لأن الاستشراق قد شكّل،
في الغالب، فارقاً في الدراسات النشطة للخطابات الأفريقية
والهندية، وفي تحليلات تاريخ التابع Subaltern History **وفي إعادة
تجسيد ماهو مابعد ـ كولونيالي** Post-Colonial في الأنثروبولوجيا
والعلوم السياسية وتاريخ الفن والنقد الأدبي والعلوم الموسيقية،
فضلاً عن التطورات الجديدة الهائلة في الخطاب النسوي وخطاب
الأقليات. وفي حدود ما أعلم، لم يكن هذا هو الحال في العالم
العربي لأن كتُباً من نوع كتابي تُفسّر كإيماءات دفاعية مع أو ضد
«الغرب»، أقلّ مما تُفسّر بمعنى فائدتها الانتاجية. ذلك يعود جزئياً
إلى أن عملي يعدّ، بحقّ، أوروبي التمركز في نصوصه؛ وجزئياً إلى
أن معركة البقاء الثقافي تستحوذ على كل انتباه كما يقول مسلّم.

ولكن في وسط الأكاديميين الأمريكيين والبريطانيين، ممن
يتصفون بلون صارم حاسم وعنيد، تعرّض **الاستشراق**. ومعه جميع
أعمالي الأخرى في الواقع ـ إلى هجمات رافضة بسبب إنسيّته Hu-
manism «المترسبة»، وتقلّباته النظرية، ومعالجته غير الكافية،
وربما العاطفية، للتوسيط Agency المطروح. وإنني سعيد بهذا
التوصيف لكتابي! الاستشراق كتاب متحزّب، وليس ماكينة نظرية.
وما من أحد بَيّن على نحو مقنع أن الجهد الفردي، وعند مستوى
معمّق لا يفلح معه أي تلقين، لا يكون في الآن ذاته ناشزاً وأصيلاً
بالمعنى الذي قال به جيرالد مانلي هوبكنز. وهذا بصرف النظر عن
وجود أنظمة فكرية، وخطابات، وحالات هيمنة (ورغم أن أيّاً منها

ليس متماسكاً وتامّاً أو لا مناص منه). والاهتمام الذي شدّني في
الاستشراق كظاهرة ثقافية (مثله مثل ثقافة الإمبريالية التي
أتحدث عنها في **الثقافة والإمبريالية**، ١٩٩٣) ينبثق من طابعه
المتغاير وغير القابل للتكهن المسبق، وكلتاهما سمتان تعطيان لكتّاب
مثل ماسينيون وبرتن قوّتهم المفاجئة، وربما جاذبيتهم أيضاً. وما
حاولت أن احتفظ به في ما حلّلته من الاستشراق كان مَزْجه بين
الإنسجام واللإنسجام، وكان تَلْعابه إذا جاز القول، والذي لا
يستطيع المرء تناوله إلا إذا احتفظ لنفسه ككاتب وناقد بالحق في
شيء من القوّة العاطفية، والحق في التأثّر الوجداني، والشعور
بالغضب، والدهشة، وحتى البهجة. ذلك هو السبب الذي يجعلني
أعرب عن التقدير للنزعة ما بعد ـ البنيوية الأكثر حركية عند غايان
باركاش Parkash في جداله مع روزاليند أوهانلن ودافيد واشبروك
(١) . وبالمعيار ذاته فإن أعمال هومي بابا Bhabha، وغاياتري
سبيفاك Spivak، وأشيس ناندي Nandy ـ المعلّقة على العلاقات
الذاتية، المشوّشة أحياناً، والتي استولدها الاستعمار ـ لا يمكن
إنكارها لأنها تسهم في فهمنا للفخاخ الإنسيّة التي تنصبها أنظمة
مثل الاستشراق.

ودعوني أختم هذا العرض للتحويرات النقدية التي تعرّض لها
كتاب الاستشراق بإشارة الى مجموعة كانت، وليس على نحو غير
متوقع، الأكثر نشاطاً وصخباً في الرد على الكتاب، وأعني
المستشرقين أنفسهم. هؤلاء لم يكونوا الجمهور الرئيسي الذي أردت
التوجّه إليه، إذ كان في ذهني أن ألقي بعض الضوء على ممارساتهم
بحيث يشعر إنسيّون آخرون بإجراءات وسلالة حقل محدد بعينه. إن
كلمة «الاستشراق» ذاتها ظلّت، ولأمد طويل، حكراً على اختصاص
مهني في حين أن ما حاولتُ تبيانه كان تطبيق الاختصاص ووجوده
في الثقافة العامة، وفي الأدب، والإيديولوجيا، والمواقف الاجتماعية
والسياسية على حد سواء. وإطلاق صفة الشرقي على امرىء ما،

كما فعل المستشرقون، لم تكن ممارسة مقتصرة على تعيين ذلك الشخص كصاحب لغة وجغرافيا وتاريخ هي مادة أطروحات البحث المتعلمة والتعليمية، بل كانت في الغالب تتضمن تعبيراً انتقاصياً يدلّل على فئة أدنى من البشر. ذلك لا يعني إنكار أن فنّانين من أمثال نيرفال وسيغالان قرنوا كلمة «شرق» بالإكزوتيكية والبهاء والغموض والوعد، وعلى نحو رائع وموهوب. لكن الشرق كان، أيضاً، تعميماً تاريخياً جارفاً. إذ بالإضافة إلى كلمات مثل «شرق» و«شرقي» و«استشراق»، باتت كلمة «مستشرق» تمثّل المختص العلمي والأكاديمي ذا الإطلاع الواسع على لغات وتواريخ الشرق. ولقد كتب إليّ المرحوم إلبير حوراني في آذار/مارس ١٩٩٢ (قبل أشهر قليلة من وفاته المبكّرة والمحزنة) قائلاً أن قوّة حجّتي ـ التي لا يستطيع أن يلومني عليها ـ تركت الأثر المؤسف التالي: لقد بات من المستحيل تقريباً استخدام تعبير «الاستشراق» بمعنى محايد، بحيث بات تعبيراً قدحياً في المقام الأول. ولقد ختم يقول بانه يفضّل الحفاظ على الكلمة لاستخدامها في وصف «نشاط علمي بحثي محدود، مملّ بعض الشيء ولكنه وارد».

وفي مراجعته المتوازنة إجمالاً لكتاب **الاستشراق**، والتي نشرها في عام ١٩٧٩، صاغ حوراني أحد احتجاجاته عن طريق الإيحاء بأنني، وأنا أفرد المبالغات والعنصرية والعداء في معظم الكتابات الاستشراقية، كنت قد أهملت ذكر العديد من الإنجازات العلمية والإنسانوية. والأسماء التي ساقها تضمنت مارشال هودجسن، وكلود كان، وأندريه ريمون (بالإضافة إلى الأسماء الألمانية التي ترد بحكم الواجب) ممن يجب الاعتراف بإسهاماتهم الحقيقية في المعرفة الإنسانية. بيد أن ذلك لا يتعارض مع ما أقوله في **الاستشراق**، مع فارق أنني ألحّ على أن خطاب الإستشراق تتسيّده بُنية من المواقف التي لا يمكن استبعادها أو غض النظر عنها. وإنني لا أحاجج أبداً بأن الاستشراق شرير، أو زلِق، أو هو ذاته

دائماً وعند أي وكلّ مستشرق. ولكني أقول أن جهاز تجمُّع المستشرقين له تاريخ نوعي في التواطؤ مع السلطة الإمبريالية، الأمر الذي سيكون من قبيل التفاؤل المفرط أن نعتبره غير وارد.

وإذ أتعاطف مع رجاء حوراني فإنني في الآن ذاته أحمل الشكوك الجدية حول ما إذا كانت فكرة الاستشراق، في الفهم الصحيح لها، قابلة للإنسلاخ ذات يوم عن شروطها الأكثر تعقيداً، والتي لا تبدو حميدة على الدوام. وأفترض أن المرء يستطيع أن يتخيّل، في الحدود الدنيا، أن اختصاصياً في المحفوظات العثمانية أو الفاطمية يمكن أن يكون مستشرقاً بالمعنى الذي يرمي إليه حوراني. ولكننا نظل مطالبين بطرح السؤال: أين؟ كيف؟ وما هي المؤسسات والوكالات الداعمة لهذه الدراسات، اليوم تحديداً؟ والعديدون ممن كتبوا بعد ظهور كتابي، طرحوا الأسئلة ذاتها تماما حول العلماء والباحثين الأكثر عمقاً، واستخلصوا نتائج صاعقة في بعض الأحيان.

ومع ذلك توجد محاولة دائبة لرفع حجة فحواها أن نقد الاستشراق (وما قمت به على وجه التحديد) لا معنى له، كما أنه يشكّل انتهاكاً لفكرة البحث العلمي المجرّد من الأهواء. انها حجة برنارد لويس، الذي خصصتُ له بعض الصفحات النقدية في كتابي. وبعد خمس عشرة سنة على صدور **الاستشراق** أصدر لويس سلسلة مقالات، جمع بعضها في كتاب بعنوان **الاسلام والغرب** يدور واحد من أقسامه الرئيسية حول الهجوم عليّ، مسيّجاً بفصول ومقالات أخرى تستنهض مجموعة من الصيغ المهلهلة والاستشراقية بصورة لا تخطئها عين: المسلمون في حالة استثارة ضد الحداثة، والاسلام لم يميّز قط بين الدولة والكنيسة، وما إلى ذلك من صيغ تطرح جميعها بمستوى بالغ من التعميم ولا تكاد تذكر الفوارق بين المسلمين الأفراد، وبين المجتمعات الاسلامية،

وبين التراثات والأحقاب الاسلامية. ولأن لويس عيّن نفسه ناطقاً، بمعنى ما، باسم جهاز تجمُّع المستشرقين الذي عليه تركّز نقدي أساساً، فمن المجدي تكريس بعض الوقت الإضافي لنهجه. وإن أفكاره، للأسف، مقبولة وراهنة في أوساط معاونيه ومقلّديه الصغار الذين تبدو مهمّتهم وكأنها مقتصرة على استنفار المستهلك الغربي ضد التهديد القادم من عالم إسلامي مستثار، وعنيف، ولا ديمقراطي بالفطرة.

وإطناب لويس نادراً ما يخفي الدعائم الإيديولوجية لموقفه وقدرته الفائقة على فهم أي شيء تقريباً بوجهة خاطئة. وهذه، بطبيعة الحال، خصال مألوفة لدى نسل المستشرقين، الذين توفّر بينهم من امتلك شجاعة أن يكون نزيهاً في التسويد النشط لصفحة الشعوب الاسلامية وسواها من شعوب غير أوروبية. ليس هذا هو حال لويس. انه يبدأ من تشويه الحقيقة، وإقامة تناظرات زائفة، ثم الغمز من قناة هذا أو ذاك، وهي الطرائق التي يضيف إليها ذلك المظهر الخادع من السلطة القادرة الهادئة التي يفترض أنها الطريقة اللائقة بكلام الباحث العالم. خذ كمثال نموذجي التناظر الذي يقيمه بين نقدي للاستشراق وبين هجوم مفترض على دراسات العصور الكلاسيكية القديمة، وهو الأمر الذي يعتبره ممارسة حمقاء. الشق الأخير سيكون صحيحاً بطبيعة الحال، لولا أن الاستشراق والهيللينية Hellenism لا يقبلان - وعلى نحو جذري - أية مقارنة. فالأول محاولة لوصف منطقة بأسرها من العالم كملحق ملازم للفتح الاستعماري لتلك المنطقة، أما الثانية فلا تدور إطلاقاً حول الفتح الاستعماري المباشرلليونان في القرنين التاسع عشر والعشرين. أضف إلى ذلك أن الاستشراق يعبّر عن كره غريزي للاسلام، والهيللينية تعبّر عن التعاطف مع اليونان.

حقيقة إضافية أخرى هي أن البرهة السياسية الراهنة،

بحصادها الوافر من التنميطات المسبقة العنصرية والمعادية للعربي والمسلم (وليس الهجمات على اليونان) تسمح للويس أن يعرب عن تأكيدات سياسية لا - تاريخية ومتعمّدة في شكل محاججة بحثية علمية، وهي الممارسة الملتزمة تماماً بالجوانب الأقل مصداقية في الاستشراق الاستعماري من الطراز العتيق (٢) . عمل لويس هو، بالتالي، جزء من البيئة السياسية أكثر من البيئة الفكرية الصرفة.

إن تلميحه إلى أن فرع الاستشراق الذي يتناول الاسلام والعرب هو نظام تعليمي عليم ويمكن، بالتالي، إنصافه ووضعه في نفس الخانة مع الفيلولوجيا الكلاسيكية أمر مناف للعقل، وهو مشابه لمقارنة واحد من العديد من المستعربين والمستشرقين الاسرائيليين الذين عملوا لصالح سلطات الاحتلال في الضفة الغربية وغزّة بعلماء باحثين من أمثال ويلاموفيتز Wilamowitz أو مومسن Mom-sen. فمن جهة أولى يتمنى لويس اختزال الاستشراق الاسلامي إلى مصاف دائرة بريئة ومتحمسة للبحث العلمي، وهو من جهة ثانية يتمنّى التظاهر بأن الاستشراق أكثر تعقيداً وتنوّعاً وتقنيّة من أن يوجد في إطار شكل يتيح لأي آدمي غير مستشرق (من أمثالي والعديدين سواي) أن ينتقده. وتكتيك لويس يقوم على قمع قدر كبير من التجربة التاريخية. ولقد قلت بإن الاهتمام الأوروبي بالاسلام لم يكن مستمداً من الفضول بل من الفزع إزاء منافس للمسيحية، توحيدي ومتقدّم ثقافياً وعسكريا. ولقد أظهر مؤرخون عديدون أن أقدم الباحثين الأوروبيين في شؤون الاسلام كانوا من أهل الجدل في القرون الوسطى، ممن كتبوا لتبديد تهديد الحشود الاسلامية وتهديد الإرتداد. وبطريقة أو بأخرى تواصل هذا المزيج من الفزع والعداء حتى يومنا هذا في الانتباه البحثي وغير البحثي المنصبّ على إسلام يُرى منتمياً إلى جزء من العالم (هو الشرق) يوضع في موقع النقيض ضد أوروبا والغرب على الصعيد التخييلي والجغرافي والتاريخي.

والمشكلات الأكثر أهمية حول الاستشراق الاسلامي أو العربي هي، أولاً، الأشكال التي اتخذتها آثار العصور الوسطى وكيف تواصلت وعَلِقت فيه بعناد؛ وهي، ثانياً، مجمل تاريخ وعلم اجتماع الروابط بين ذلك الاستشراق والمجتمعات التي أنتجته. وثمة علاقات عصبوية قوية بين الاستشراق والمخيّلة الأدبية فضلاً عن الوعي الأمبراطوري على سبيل المثال. وما يلفت الإنتباه بشدّة في العديد من عهود التاريخ الأوروبي هو، بالتالي، المقايضة النشطة بين ما كتبه الباحثون والاختصاصيون، ثم ما قاله بعدئذ الشعراء والروائيون والساسة والصحافيون عن الاسلام. تُضاف إلى ذلك النقطة الحاسمة التي يرفض لويس الإقرار بها، وهي وجود حالة من التوازي الشديد (المفهوم مع ذلك) بين صعود البحث الاستشراقي الحديث وحيازة بريطانيا وفرنسا لإمبراطوريات شرقية هائلة.

ورغم أن العلاقة بين التربية الروتينية الكلاسيكية ضمن التربية البريطانية المتعاصرة مع توسيع الإمبراطورية البريطانية هي علاقة أكثر تعقيداً مما يفترض لويس، فإن التوازي الصارخ بين السلطة والمعرفة في تاريخ الفيلولوجيا الحديث لا يوجد على نحو أكثر جلاء من تواجده في الاستشراق. ومعظم المعلومات والمعرفة حول الاسلام والشرق، تلك التي استخدمتها السلطات الاستعمارية لتبرير استعمارها، استُمدّت من البحث الاستشراقي. وتظهر دراسة راهنة مدعمّة بوثائق وافرة، بعنوان **الاستشراق والمحنة ما بعد الكولونيالية** ساهم فيها العديد من الكتّاب وحرّرها كارول بريكنرج Breckenridge وبيتر فاندر فير Vander Veer (٣)، كيف استخدمت المعرفة الاستشراقية في الإدارة الاستعمارية لجنوب آسيا. والتبادل العالي الإنسجام ما يزال متواصلاً بين باحثي المناطق - من أمثال المستشرقين - والدوائر الحكومية للشؤون الخارجية. يضاف إلى ذلك أن العديد من التنميطات الاسلامية والعربية حول الحسيّة

والبلادة والقَدَرية والقسوة والإنحطاط والفخامة التي يُعثر عليها عند كتّاب يبدأون من جون بوكان Buchan وحتى ف. س. نايبول Naipaul، ظلت بدورها افتراضات مسبقة تكمن في القرار من حقل الاستشراق الأكاديمي. وعلى النقيض من ذلك، فإن تجارة الكليشيهات في العلاقة بين التخصص الهندي أو الصيني من جهة والثقافة العامة من جهة أخرى لا تبدو في الحال ذاته من الإزدهار، رغم ما يلحظه المرء من وشائج واستعارات. كذلك لا يوجد الكثير من التشابه بين ما يسود في أوساط المختصين بالأبحاث الصينية أو الهندية وبين حقيقة أن العديد من الباحثين المحترفين المختصين بالاسلام في أوروبا والولايات المتحدة يقضون أعمارهم وهم يدرسون الاسلام ولكنّهم يظلون ينظرون إليه كديانة وثقافة أصعب من أن يحبونها، دع جانباً أن يعجبوا بها.

وأن يقال، كما يفعل لويس ومقلّدوه، إن جميع هذه الملاحظات هي مجرّد تزويج لـ «أسباب رائجة» لا يغني عن مواجهة الأسئلة التالية: لماذا، على سبيل المثال، ينشط العديد من المختصين الاسلاميين في العمل لصالح حكومات تنهض مخططاتها حول العالم الاسلامي على أسباب الإستغلال الإقتصادي، والهيمنة، أو الاعتداء المباشر؟ ولماذا تواصل تلك الحكومات استشارتهم بصورة روتينية؟ ولماذا يتطوع العديد من الباحثين في الاسلام - من أمثال لويس نفسه - بالشعور أن جزءاً لا يتجزأ من واجبهم هو تصعيد الهجمات على الشعوب العربية والاسلامية الحديثة بحجّة أن الثقافة الاسلامية «الكلاسيكية» يمكن مع ذلك أن تكون موضوعاً للاهتمام البحثي غير المنحاز؟ ومشهد المختصين في التاريخ الاسلامي الوسيط وهم يُرسَلون في بعثات لصالح وزارة الخارجية الأمريكية لكي يشرحوا للسفارات المعنية طبيعة المصالح الأمنية للولايات المتحدة في الخليج لا يوحي تلقائياً بأي شيء شبيه بمحبّة هيلاس التي يعزوها لويس إلى الحقل النسيب للفيلولوجيا

الكلاسيكية.

ليس من المدهش والحال هذا أن حقل الاستشراق الاسلامي والعربي، المستعد دائماً لإنكار تواطئه مع سلطة الدولة، لم ينتج إلاّ في عهد قريب للغاية النقد الداخلي للروابط العصبوية التي أشرت إليها قبل قليل، وأن يُتاح لشخص مثل لويس إطلاق التصريح المدهش بأن نقد الاستشراق سيكون «بلا معنى». وليس من المدهش أيضاً أن معظم النقد السلبي الذي وجهه «الاختصاصيون» إلى عملي تبيّن أنه، مع استثناءات قليلة، ليس أكثر من وصف تافه (من نوع نقد لويس) لتجمّع باروني انتهكه دخيل فجّ اقتحم أرضاً محرّمة. والاختصاصيون الوحيدون (مع بعض الاستثناءات من جديد) الذين حاولوا التعامل مع ما أناقشه - وهو ليس محتوى الاستشراق فحسب، بل أيضاً وشائجه وروابطه العصبوية وميوله السياسية ونظرته إلى العالم - كانوا من المختصين بالشؤون الصينية والهندية والجيل الشاب من باحثي الشرق الأوسط المتحسسين للتأثيرات الجديدة، وللحجج السياسية التي استتبعها نقد الاستشراق. أحد الأمثلة هو بنجامن شفارتز Schwartz من جامعة هارفرد، الذي استغل مناسبة خطبته الرئاسية في لقاء «رابطة الدراسات الآسيوية» عام ١٩٨٢ لكي يعلن اختلافه مع بعض نقدي، ولكن أيضاً لكي يرحّب بحججي من زاوية فكرية.

والعديد من المستعربين والمختصين الاسلاميين الأكبر سناً ردّوا بسخط بالغ جريح هو عندهم بديل التأمل الذاتي. ومعظمهم يستخدم كلمات مثل «خبيث» و«مخز» و«قَذْف»، وكأنّ النقد نفسه انتهاك محرّم لحظوتهم الأكاديمية المبجلّة الطاهرة. وفي مثال لويس يتحوّل الدفاع الذي يقدّمه إلى ممارسة للطويّة السيئة الجليّة نظراً إلى أنه، أكثر من معظم المستشرقين، كان محازباً سياسياً مشبوباً ضد القضايا العربية (وغير العربية) في محافل مثل

الكونغرس الأمريكي ومجلّة «كومنتري» Commentary وسواها. والرد المناسب عليه ينبغي، بالتالي، أن يتضمّن عرضاً لموقعه سياسياً وسوسيولوجياً حين يتظاهر بالدفاع عن «شرف» حقله، وهو دفاع يثبت الدليل القاطع أنه حلوى متقنة من أنصاف الحقائق الإيديولوجية التي يُراد منها تضليل القرّاء من أنصاف الإختصاصيين.

والعلاقة بين الاستشراق الاسلامي أو العربي وبين الثقافة الأوروبية الحديثة يمكن، باختصار، أن تُدرس دون أن تنطوي في الآن ذاته على مسرد تفصيلي بكل مستشرق مرّ على وجه البسيطة، وبكلّ تراث استشراقي، وبكل شيء كتبه المستشرقون، ثم تكديس ذلك كلّه والنظر إليه كإمبريالية متعفنة لا قيمة لها. إنني لم أفعل ذلك على أية حال. ومن الجهل القول بأن الاستشراق مؤامرة أو الإيحاء بأن «الغرب» هو الشرّ المستطير. كلا القولين يندرجان في الافتراءات التي نسبها إليّ لويس وواحد من حوارييه الصغار، الوكيل الدعاوي ك. [كنعان] مكّية. ومن النفاق، من جانب آخر، قمع السياقات الثقافية والسياسية والإيديولوجية والمؤسساتية التي عَبْرها يكتب البشر ويفكرون ويتحدثون عن الشرق، سواء أكانوا أم لم يكونوا من جلدة العلماء الباحثين. وكما أسلفت، من الهام للغاية أن يدرك المرء أن السبب في مناهضة العديد من رجالات الفكر غير الغربيين للاستشراق هو أن خطابه الحديث يُرى، بحقّ، كخطاب سلطة تتأسس في حقبة من الاستعمار، وهذا هو موضوع ندوة ممتازة صدرت مؤخراً في كتاب بعنوان **الاستعمار والثقافة** بتحرير نيكولاس ب. ديركس (٤). وفي هذا النوع من الخطاب، المستند أساساً إلى الافتراض القائل بإن الاسلام أحادي سرمدي غير متبدّل وخاضع بالتالي لتسويق «الإختصاصيين»، ليس بوسع المسلمين أو العرب أو أية شعوب أخرى أُنزلت إنسانياً إلى مصاف أدنى التعرّف على ذواتهم كبشر من لحم ودم، أو التعرّف على

اختصاصييهم كعلماء باحثين فقط. أكثر من ذلك، إنهم يرون في خطاب الاستشراق، وفي حالات موازية له على صعيد معارف أخرى يتمّ إنشاؤها للأقوام الأصيلة من أمريكيين وأفارقة، ميْلاً مزمناً لإنكار أو قمع أو تشويه السياق الثقافي لمثل تلك النُظُم الفكرية، بهدف الحفاظ على خرافة تجرّدها البحثي.

٢

ولكني مع ذلك لا أودّ الإيحاء بأن مثل أفكار لويس، رغم رواجها، هي الوحيدة التي انبثقت أو تدعّمت خلال القرن ونصف القرن المنصرمين. صحيح أنه منذ انحلال الاتحاد السوفييتي سارع بعض الباحثين والصحفيين في الولايات المتحدة للعثور على إمبراطورية شرّ جديدة في الاسلام المُشَرقَن Orientalized. وتأسيساً على ذلك غرقت الصحافة المرئية والمسموعة والمطبوعة في تنميطات تحقيرية تكدّس في سلّة واحدة الاسلام والإرهاب، أو العرب والعنف، أو الشرق والطغيان. كذلك حدثت في الشرق الأوسط والأقصى عودة إلى الديانة الأقوامية والنزعة القومية البدائية، والتي بين جوانبها المخزية على نحو خاص الفتوى الإيرانية المستمرة ضد سلمان رشدي. ولكن ليس هذا كلّ ما في الأمر، وما أودّ القيام به في ما تبقى من هذه المقالة هو الحديث عن اتجاهات جديدة في البحث والنقد والتأويل، والتي تقبل بالمقدّمات المنطقية في كتابي ولكنها، كما أعتقد، تذهب أبعد منها بكثير وتغني إحساسنا بتعقيد التجربة التاريخية.

وبالطبع لم ينبثق أي من هذه الإتجاهات من سديم السماء، كما أنها لم تحظ بعد بموقع المعارف والممارسات الناجزة المكتملة.

والسياق الدنيوي يظلّ في حالة ارتجاج محيّرة، وهو إيديولوجياً ما يزال مشحوناً وقلقاً ومتوتّراً وقابلاً للتغيير وإجرامياً أيضاً. ورغم أن الاتحاد السوفييتي تفكّك وحازت دول أوروبا الشرقية على استقلالها، فإن أنساق السلطة والهيمنة تظلّ على حالها واضحة جليّة. والجنوب الكَوْني - الذي كان يُشار إليه باسم «العالم الثالث» على نحو رومانتيكي ووجداني أيضاً - متورط في مصيدة الديون، ومنكسر إلى مناطق من الكيانات المجزّأة أو غير المنسجمة، تحيق به مشكلات الفقر والمرض والتخلّف التي تفاقمت في السنوات العشر أو الخمس عشرة الأخيرة. لقد ولّت حركة عدم الإنحياز ومعها القادة الجماهيريون الذين تولّوا زمام التحرّر من الاستعمار وإحراز الإستقلال. ولقد اندلع من جديد، وعلى نحو مثير للقلق، نسق من النزاع الإثني والحروب المحلية التي لا تقتصر على الجنوب الكوني وحده، كما تشهد على ذلك الحالة المأساوية لأهل البوسنة. وفي مناطق مثل أمريكا الوسطى والشرق الأوسط وآسيا تظلّ الولايات المتحدة هي القوّة المهيمنة، تتعثّر خلفها أوروبا قلقة غير موحّدة بعد.

والتفسيرات، أو محاولات فهم المشهد الدولي الراهن ثقافياً وسياسياً، انبثقت بطرق دراماتيكية مذهلة أحياناً. لقد أشرت إلى الأصولية من قبل. أما ما يوازيها على الصعيد العلماني فهي عودة إلى النزعة القومية والنظريات التي تشدّد على التمايز الجذري - وهو تمايز شامل بصورة زائفة كما أعتقد - بين مختلف الثقافات والحضارات. مؤخراً، على سبيل المثال، قام البروفيسور صموئيل هنتنغتون Huntington من جامعة هارفرد بطرح الفرضية البعيدة عن الإقناع والقائلة بإن ثنائية القطب الخاصة بالحرب الباردة قد نسخها وحلّ محلها ما يسميه ارتطام الحضارات، أو الأطروحة المرتكزة على مبدأ أن الحضارات الغربية والكونفوشية والاسلامية، بين العديد سواها، أشبه بالحُجُرات المانعة لتدفق المياه والتي يقبع

أتباعها في القاع وهمّهم الوحيد إتقاء شرّ الاختلاط بالآخرين (٥) .

هذا مناف للطبيعة، نظراً إلى أن إحدى الخطوات المتقدمة الكبرى في النظرية الثقافية هي الإدراك، الذي يحظى بإجماع شبه كوني، بأن الثقافات مهجّنة وتعدّدية وأن الثقافات والحضارات . وكما بيّنت في كتابي **الثقافة والامبريالية**، في حالة من الترابط والإعتماد المتبادليَن بحيث يتعذر استجداء وصف توحيدي أو تخطيطي دقيق لفرادتها الخاصة. وكيف بمقدور المرء أن يتحدث اليوم عن «حضارة غربية» إلاّ إذا قصد الإشارة إلى تخيّل إيديولوجي على نطاق عريض، موحياً بنوع من التفوّق المنعزل لحفنة من القيم والأفكار، لا قيمة لأي منها خارج تاريخ الفتح والهجرة والترحال واختلاط الشعوب التي أعطت الأمم الغربية هويّاتها الراهنة المختلطة؟ ذلك صحيح في الولايات المتحدة على وجه الخصوص، تلك التي لا يمكن اليوم أن تُوصف إلاّ كلوح ضخم دُوّنت عليه مختلف الأعراق والثقافات المشتركة في تاريخ إشكالي من الفتوحات، والإبادات، والإنجازات الثقافية والسياسية الكبرى بطبيعة الحال. وتلك بالطبع كانت واحدة من الرسالات المضمرة في **الاستشراق**، وفحواها أن أية محاولة قسرية لفصل الثقافات والشعوب إلى أنسال وماهيّات متميزة لا تفضح حالات إساءة التمثيل والتزييف الناجمة عن ذلك فحسب، بل أيضاً سبيل التفاهم المضمر مع السلطة بغرض إنتاج أشياء مثل «الشرق» أو «الغرب».

وليس الأمر أن هنتنغتون، ومن ورائه جميع المنظّرين والمدافعين عن تراث غربي متهلل مبتهج (فرنسيس فوكوياما كمثال)، لم يحتفظوا بقدر كبير من سيطرتهم على الوعي العام. لقد فعلوا ذلك، والدليل هو حالةمستعصية يمثّلها بول جونسون Johnson، الذي كان مفكراً يسارياً ذات يوم، وهو اليوم مناظر اجتماعي وسياسي مرتد. في عدد ١٨ نيسان (إبريل) ١٩٩٣ من مجلة «نيو

يورك تايمز ماغازين»، وهي ليست مطبوعة هامشية بحال من الأحوال، نشر جونسون مقالة تحت عنوان «الاستعمار عائد، وليس مبكّراً برهة واحدة» نهضت فكرتها المركزية على وجوب أن تضع «الأمم المتحضرة» نصب أعينها مهمة إعادة استعمار العالم الثالث «حيث انهارت الشروط الأساسية الأدنى للحياة المتحضرة»، ويتوجب القيام بذلك عن طريق نظام من الوصايات القسرية. نموذجه بصريح العبارة هو ذاك الشبيه باستعمار القرن التاسع عشر حيث ينبغي على الأوروبيين أن يفرضوا النظام السياسي بالقوة لكي يتمكنوا من تحقيق تجارة رابحة كما يقول.

محاججة جونسون تجد أصداء تحتية عديدة لدى صانعي السياسة في الولايات المتحدة، وفي وسائل الإعلام، وبالطبع في وزارة الخارجية الأمريكية ذاتها والتي تظلّ مع التدخل في الشرق الأوسط وأمريكا اللاتينية وأوروبا الشرقية، ولكنها لا تخفي ميلها الصريح إلى المهمة التبشيرية في أمكنة أخرى خصوصاً ما يتصل بسياساتها مع روسيا والجمهوريات السوفييتية السابقة. بيد أن الهامّ هنا هو وجود هوّة فاغرة جدية، رغم عدم دراستها بما يكفي، في الوعي الشعبي بين الأفكار القديمة عن الهيمنة الغربية (التي كان نظام الاستشراق جزءاً منها) من جهة، والأفكار الأحدث التي تأصّلت لدى المجموعات التابعة والمتضررة وفي أوساط قطاع عريض من المفكرين والأكاديميين والفنّانين من جهة ثانية. ومن المدهش أننا اليوم لم نعد نشهد حالة الشعوب الأدنى. المستعمَرة سابقاً، والمستعبَدة والمقموعة. التي تلتزم الصمت أو لا يُحسب لها حساب إلاّ عند الكبار من الذكور الأوروبيين والأمريكيين. لقد حدثت ثورة في وعي النساء والأقليات والمهمّشين هي على درجة من القوّة بحيث تؤثر على التفكير الرئيسي السائد في كل مكان على وجه البسيطة تقريباً. ورغم أنني امتلكت بعض الإحساس بتلك الثورة حين كنت أعمل على **الاستشراق** في السبعينات، إلاّ أنها

اليوم بالغة الوضوح بحيث تتطلّب اهتمام كلّ من تعنيه بصورة جدية الدراسة البحثية والنظرية للثقافة.

ويمكن تمييز اتجاهين عريضين: مابعد الكولونيالية، ومابعد الحداثة، وكلاهما في استخدامه لكلمة «بعد» -Post لا يوحي بمعنى الذهاب إلى ماهو «أبعد من» بل - كما تعبّر إيللا شوحات Shohat في مقالة واعدة حول مابعد الكولونيالي - «التواصلات والإنقطاعات، حيث يتمّ التشديد على الطُرُز والأشكال الجديدة للمارسات الاستعمارية القديمة، وليس ماهو أبعد منها» (٦) . ولقد انبثق تيّارا مابعد الكولونيالية ومابعد الحداثة كموضوعين مترابطين للإلتزام والإستقصاء في الثمانينات، ولاح أنهما في أمثلة عديدة يأخذان بالحسبان أعمالاً مثل **الاستشراق** بوصفها سوابق. وسيكون من المستحيل هنا الدخول في الجدالات الاصطلاحية الهائلة حول الكلمتين، والتي دار بعضها لفترات طويلة من الزمن حول ضرورة أو عدم ضرورة وضع العلامة المعترضة - في المصطلحين. النقطة هنا لا تدور بالتالي حول الحديث عن أمثلة معزولة من الرطانة المفرطة أو المضحكة، بل تحديد موقع هذه التيارات والجهود التي - من منظور كتاب صدر عام ١٩٧٨ - تبدو وكأنها تنطوي عليه بدرجة ما في عام ١٩٩٤.

ومعظم العمل المنكبّ على النظام السياسي والإقتصادي الجديد اهتمّ بما وصَفه هاري ماغدوف Magdoff في مقالة حديثة بـ «الكَوْنَنة» Globalisation، وهو نظام تقوم بموجبه نخبة مالية صغيرة ببسط سلطتها على الكون بأسره، فتضخّم السلعة وأسعار الخدمات، وتعيد توزيع الثروة بدءاً بقطاعات الدخول المحدودة (وهي تقع عادة في العالم غير الغربي) وانتهاء بالدخول الأعلى (٧). وعلى المنوال ذاته نشأ نظام جديد عابر للحدود القومية، ناقشه بمصطلحات صارمة كلّ من ماساو ميوشي Miyoshi وعارف درليك

Dirlik، لا يكون فيه للأمم حدود، والعمل والدخل يخضعان للمدراء الكونيين وحدهم، وحيث يظهر الاستعمار من جديد في صيغة خنوع الجنوب للشمال (٨). ويمضي ميوشي ودرليك ليبيّنا كيف أن اهتمام الدوائر الأكاديمية بمسائل مثل التعددية الثقافية و«مابعد الكولونيالية» يمكن في الواقع أن يكون تراجعاً ثقافياً وفكرياً عن الحقائق الجديدة للسلطة الكونية. يقول ميوشي: «ما نحتاج إليه هو تمحيص سياسي واقتصادي صارم أكثر من ملمح تعلّلي تعليمي» مثاله «خيبة الأمل الذاتية الليبرالية» القائمة في حقول جديدة مثل الدراسات الثقافية والتعددية الثقافية (ص ٧٥١).

ولكن حتى لو أخذنا هذه الوصايا على محمل الجد (كما ينبغي لنا)، فإن قاعدة صلبة في التجربة التاريخية تفسح المكان اليوم لظهور الاهتمام بكلّ من تيار مابعد الحداثة ونظيره تيار مابعد الكولونيالية، المختلف عنه تماماً. هنالك أولاً إنحياز أكبر إلى المركزية الأوروبية في التيار الأول، فضلاً عن رجحان للتشديد النظري والجمالي على المحلّي والعارض، والخفّة التي تكاد تكون زخرفية لتواجد التاريخ والخَلطة المعارضة والنزعة الإستهلاكية قبل كل شيء. والدراسات الأبكر في التيار مابعد الكولونيالي قام بها مفكرون بارزون من أمثال أنور عبد الملك، وسمير أمين، و س. ل. ر. جيمس James، والتي دار معظمها حول دراسات الإخضاع والسيطرة من وجهة نظر الاستقلال السياسي التام أو المشروع التحرري غير المكتمل. ولكن بينما يشدّد تيار مابعد الحداثة في واحد من أشهر تصريحاته البرنامجية (وأطلقه جان فرانسوا ليوتار Lyotard) على تلاشي المسرودات Narratives (❖❖❖) الكبرى للتحرّر والتنوير، فإن التشديد في معظم العمل الذي أنجزه الجيل الأول من الفنانين والباحثين مابعد الكولونياليين دار حول العكس تماماً: المسرودات الكبرى باقية رغم أن تطبيقها وتحقيقها هما اليوم في عطالة مؤقتة، وهي مرجأة أو مطوّقة. هذا الفارق

الحاسم بين البواعث التاريخية والسياسية العاجلة في التيار مابعد الكولونيالي وبين التحلّل النسبي في تيار مابعد الحداثة يفضي إلى مقاربتين ونتيجتين على اختلاف تام، رغم وجود بعض التقاطع بين التيارين (في تقنية «الواقعية السحرية» على سبيل المثال).

وأعتقد أنه من الخطأ الإيحاء بأن معظم العمل مابعد الكولونيالي الممتاز، الذي انتشر بصورة دراماتيكية منذ مطلع الثمانينات، لم ينطو على تشديد كبير على المحلّي، والإقليمي، والعارض: لقد حدثَ ذلك التشديد، ولكنه في نظري ارتبط على نحو بالغ الدلالة بمقاربته العامة لجملة اهتمامات يتصل معظمها بالتحرّر، والمواقف التحريفية من التاريخ والثقافة، والإستخدام الواسع النطاق للنماذج النظرية والأساليب المتواترة المتكررة. ولقد كان الموضوع الرائد هو نقد التمركز الأوروبي على الذات والبطريركية. وعلى امتداد الحرم الجامعي في الولايات المتحدة وأوروبا خلال الثمانينات عمل الطلاب ونشطت الكليّات بدأب ومواظبة لتوسيع بؤرة التركيز الأكاديمي لما يسمّى بالمنهاج التأسيسي بحيث يتضمن كتابة المرأة، والفنّانين والمفكرين غير الأوروبيين، والتابعين. وترافق ذلك مع تغيّرات هامة في مقاربات دراسات المناطق، التي ظلّت لأمد طويل حكراً على المستشرقين الكلاسيكيين ومن يماثلهم في حقول أخرى. ولقد حدث أن الأنثروبولوجيا والعلوم السياسية والأدب وعلم الإجتماع والتاريخ قبل كل شيء، استشعرت تأثيرات تحليل نقدي عريض النطاق للمصادر ولكيفية تقديم النظرية وزعزعة منظور التمركز الأوروبي على الذات. وربما كان عمل المراجعة الأرفع لم يتمّ في ميدان دراسات الشرق الأوسط، بل في حقل الاختصاص الهندي مع تقدّم دراسات التابع، التي نفذتها مجموعة مرموقة من الباحثين والعلماء بقيادة رانجيت جحا Guha وسعت إلى غرض لا يقلّ عن ثورة في علم تدوين التاريخ، وكان الهدف المباشر هو تخليص كتابة التاريخ

الهندي من هيمنة نخبة قوموية وإحياء الدور الهام لفقراء المدن والجماهير الفلاحية في ذلك التاريخ. وأعتقد أنه من الخطأ القول عن هذا العمل، الأكاديمي في معظمه، بأنه متلازم ومتواطىء مع الاستعمار الجديد «العابر للحدود القومية». الواجب يقتضي تسجيل هذا الإنجاز والإعتراف به مع التحذير من المزالق المستقبلية.

ولقد أثارت انتباهي على نحو خاص مسألة امتداد الاهتمامات مابعد الكولونيالية إلى مشكلات الجغرافيا. و**الاستشراق** في نهاية الأمر دراسة مرتكزة على إعادة التفكير في الهوّة الفاصلة بين الشرق والغرب، تلك التي ساد الاعتقاد طيلة قرون بأنها غير قابلة للجَسْر. وهدفي، كما قلت من قبل، لم يكن تبديد الفارق ذاته - إذ مَن بوسعه إنكار الدور التكويني للفوارق القومية والثقافية في العلاقات بين البشر ؟ - بل الفكرة القائلة بأن الفارق ينطوي على العداء، وعلى مجموعة مجمّدة مجسّدة مادياً لماهيّات متناحرة، فضلاً عن معرفة خصامية بأسرها تُبْنى من هذه الأشياء. وما دعوت إليه في **الاستشراق** كان سبيلاً جديداً في تصوّر الإنفصالات والنزاعات التي حرّضت على أجيال من العداء، والحرب، والسيطرة الإمبريالية. والحق أن واحداً من أبرز التطورات في الدراسات مابعد الكولونيالية كان إعادة قراءة الأعمال الثقافية المنهاجية، لا للحطّ من منزلتها أو تلطيخها بالقاذورات بل لإعادة استقصاء بعض افتراضاتها، والذهاب أبعد من الأسر الخانق لها في طبعة ما من جدل ثنائية العبد - السيّد. ذلك بالتأكيد كان الأثر المقارَن لروايات ثرّة مدهشة مثل **أطفال منتصف الليل**، وأعمال س. ل. ر. جيمس CLR James، وشعر إيميه سيزير وديريك ولكوت Walcott، حيث كانت الإنجازات الجريئة والجديدة في الشكل هي في الواقع إعادة محاصصة للتجربة التاريخية للاستعمار، بعد إعادة تنشيطها وتحويلها إلى علم جمال

جديد من التشارك وإعادة الصياغة الإرتقائية في الغالب.

والمرء يلمس ذلك أيضاً في عمل مجموعة من الكتّاب الإرلنديين الذين أسّسوا أنفسهم في عام ١٩٨٠ كمجموعة جماعية باسم «يوم الحقل». وفي مقدمة كتاب ضمّ مختارات من أعمالهم يرد ما يلي:

> هؤلاء [الكتّاب] آمنوا بأن جماعة «يوم الحقل» يمكن ويجب أن تسهم في إيجاد حلّ للأزمة الراهنة عن طريق إنتاج تحليلات للرأي الناجز، وللأساطير والتنميطات التي باتت جزءاً من أعراض وأسباب الموقف الراهن بين إرلندا والشمال. إن انهيار الترتيبات الدستورية والسياسية وتفشّي العنف الذي صُمّمت تلك الإجراءات لكي تقمعه أو تحتويه، جعل الأمر حاجة أكثر إلحاحاً في الشمال أكثر من الجمهورية ... الجماعة قرّرت، بالتالي، الإقدام على إصدار عدد من المطبوعات، مبتدئة من سلسلة كرّاسات بالإضافة إلى سلسلة مثيرة للإعجاب من قصائد شيموس هيني Heaney، ومقالات شيموس دين Deane، ومسرحيات بريان فرييل Friel وتوم بولن Paulin حيث يُتاح استكشاف طبيعة المشكلة الإرلندية ومواجهتها، بالتالي، على نحو أكثر نجاحاً من قبل (٩).

وفكرة إعادة التفكيرفي، وإعادة صياغة، التجارب التاريخية التي ارتكزت ذات يوم على الإنفصال الجغرافي للشعوب والثقافات هي في قلب فيضان مفاجيء من الأعمال الأكاديمية والنقدية. وسأضرب ثلاثة أمثلة: عند إميل ألكالاي Alcalay في **مابعد العرب واليهود: إعادة صنع ثقافة شرق المتوسط**، وعند بول غيلروي Gilroy في **الأطلسي الأسود: الحداثة والوعي المزدوج**، وعند مويرا فرغسون Ferguson في **خاضعات للآخرين: الكاتبات البريطانيات

والعبودية الاستعمارية، ١٦٧٠ - ١٨٣٤** (١٠). في هذه الأعمال تخضع الميادين، التي ساد الإعتقاد ذات يوم بأنها حكر على شعب بعينه أو جنس أو عرق أو طبقة، لعملية إعادة حفر بحيث تتكشف عن انطوائها على الآخرين. وشرق المتوسط، الذي صُوّر طويلاً كساحة وغى بين العرب واليهود، ينبثق في كتاب ألكالاي كثقافة متوسطية مشتركة بين الشعبين معاً. سيرورة مماثلة عند غيلروي تبدّل، وفي الواقع تضاعف، إدراكنا للمحيط الأطلسي الذي اعتُبر حتى الآن ممرّاً أوروبياً في الأساس. وفي إعادة تدقيق العلاقة التنازعية بين مالكي العبيد الإنكليز والعبيد الأفارقة، تفسح فرغسون المجال أمام نسق أكثر تركيباً يفصل المرأة البيضاء عن الذكَر الأبيض، مع مراتب وانخلاعات جديدة تظهر في أفريقيا جرّاء ذلك.

وبوسعي ضرب المثال تلو المثال. ولسوف أختم بالقول، باختصار، إن حالات العداء والإجحاف التي انطلق منها اهتمامي بالاستشراق كظاهرة ثقافية وسياسية ما تزال قائمة. ورغم ذلك يوجد اليوم قبول عام، على الأقل، بأن تلك الحالات لا تمثّل نظاماً أبدياً بل تجربة تاريخية نهايتها، أو الحدّ من سطوتها على الأقل، في متناول اليد. وإذ أنظر الى كتاب **الاستشراق** من مبعدة خمس عشرة سنة حافلة بالأحداث وبتوافر مشاريع بحثية علمية وتأويلية جديدة لاختصار الأصفاد الإمبريالية المفروضة على الفكر والعلاقات الإنسانية، أدرك أن الكتاب امتلك على الأقل فضيلة الانخراط الصريح في النضال، الذي يتواصل بالطبع في «الغرب» و«الشرق» على حد سواء.

هوامش المؤلف:

(1) O'Hanlon and Washbrook, "After Orientalism: Culture, Criticism, and Politics in the Third World;" Prakash, "Can the Subaltern Ride? A Reply to O'Hanlon and Washbrook" in
Comparative Studies in Society and History, IV, 9 (January 1992), 141-184.

(٢) في مثال واحد ذي دلالة خاصة، أدّت عادات لويس في التعميم المتحيّز إلى إدخاله في متاعب قانونية. فحسب صحيفة «ليبراسيون» Libération (١٩٩٤/٣/١) والـ «غارديان» Guardian (١٩٩٤/٤/٨) يواجه لويس الآن دعاوى جنائية ومدنية رفعها ضده في فرنسا عدد من الأرمن ومنظمات حقوق الإنسان. وهو محال على القضاء بموجب التشريع المعتمد في فرنسا والذي يعتبر إنكار الهولوكوست جريمة يعاقب عليها القانون. تهمة لويس أنه أنكر، في الصحف الفرنسية، وقوع مذبحة ضد الأرمن في عهد الإمبراطورية العثمانية.

(3) Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993.
(4) Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1992.
(5) "The Clash of Civilizations," *Foreign Affairs*, 71, 3 (Summer 1993), 23-49.
(6) "Notes on the 'Post-Colonial'," *Social Text*, 31/32 (1992),106.
(7) Magdoff, "Globalisation - To What End?," *Socialist Register*. 1992: *New World Order?* , ed. Ralph Milliband and Leo Panitch (New York: Monthly Review Press, 1992), 1-32.
(8) Miyoshi, "A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-State,"

Critical Inquiry, 19, 4 (Summer 1993), 726-51; Dirlik, "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism." *Critical Inquiry*, 20, 2 (Winter 1994), 328-56.

(9) *Ireland's Field Day*, London: Hutchinson, 1985. pp. vii-viii.

(10). Alcalay, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993; Gilroy, Cambridge: Harvard University Press, 1993; Ferguson, London: Routledge, 1992.

هوامش المترجم:

(❖) **ابتكار التراث** The Invention of Traditionكتاب صدر عام ١٩٨٣ بتحرير إريك هوبسباوم Hobsbawm وتيرنس رينجر Ranger(Cambridge University Press)، وتضمّن مجموعةً مقالات لعدد من الكتّاب الذين تناولوا السلطة الأوروبية في القرن التاسع عشر، وكيف يمكن العثور على ملامحها التكوينية في الشعائر والمظاهر الاحتفالية والتراثات. **أما أثينا السوداء** Black Athena فهو من تأليف مارتن بيرنال Bernal ، وأثار عند صدوره ضجة واسعة لأنه استكشف وكشف الجذور الأفريقية والمصرية والساميّة للتراث الإغريقي الذي يُراد له أن يظلّ آرياً صرفاً.

(❖❖) ترجم الدكتور كمال أبو ديب هذه التعابير على النحو التالي: «إنشاء»، «مصوّرة»، «منسّق»، «نظام ترميزي». وغني عن القول أن اختيارات أبو ديب، مثل خياراته الأساسية في ترجمة الكتاب، ما تزال موضع مساءلة كما يشير إدوارد سعيد.

(❖❖❖) اكتسب هذا التعبير في السنوات الأخيرة، وفي ميدان العلوم الاجتماعية والنظرية الأدبية والدراسات التي تهتدي بتطبيقات ما _ بعد الحداثة على وجه الخصوص، دلالة جديدة أوسع نطاقاً من المعنى التقليدي للسرد الحكائي في النوع الروائي. انه، بصورة إجمالية، بات يفيد سرد واحد أو أكثر من الوقائع المتخيّلة، ولكن الداخلة في سيرورة وموضوع فعل (اجتماعي أو تاريخي أو سياسي أو جمالي) وفي سياق عام وبُنية وانبناء Structuration . والنطاق هنا يتسع ليشمل الشفاهي والمدوّن والمخيال الشعبي والضمير الجَمْعي والمشاعر ذات الطابع الشامل والكوني، وما إليها.

ملحق

حوار حول الاستشراق

(١٩٩٥)

كتابك الأول جوزيف كونراد و رواية السيرة الذاتية، **الذي صدر عام ١٩٦٦ وكان في صيغته الأصلية أطروحتك للدكتوراه في هارفارد، كان أول دراسة تتناول العلاقة بين مراسلات كونراد الخاصة و رواياته القصيرة. وأنت في الكتاب تركّز على نقاط ستصبح موضوعات أساسية في نقدك اللاحق للرواية: الهوية، الذات، فينومينولوجيا الوجود، التوترات الديناميكية بين الأمم والكيانات الفردية، النزعة الأوروبية، «الأدبي» في امتداده في المجتمع والتاريخ، الى آخره. هل كان الكتاب خطوة أساسية نحو نظام منهجي في القراءة الطباقية ؟**

هذا الكتاب، وكتاب **بدايات: القصد والمنهج**، كانا هامّين بمعنى تجريب الصواب والخطأ. لقد كنت بطريقة ما أحاول العثور على أرض مشتركة بين المشكلات الأعمق في التجربة المعاشة، وهي في حالة كونراد مشكلة الهوية، أو بالأحرى غياب الهوية أو انخلاع الهوية المنكسرة، ومشكلة اللغة، والاستمرار. ولقد ركّزت على الروايات القصيرة لأنني أحسست انها الموقع الذي تبدّى فيه حرص كونراد على تطوير الروايات القصيرة الى روايات طويلة، أو على

الذهاب من الشكل القصير الى الشكل الكبير، الأمر الذي كان مشكلة على الدوام.

وهكذا تناولت جميع هذه الجوانب الإشكالية عند كونراد، وحاولت وضعها في سياق موضوعي نسبياً عند القارىء : حياة كونراد، مساره، نجاحه، فشله، ناشروه، أصدقاؤه، الإبحار، بولونيا ... وبدأت أطّور منهجاً لتناول المسألتين معاً، على نحو طباقي. وأعتقد انني نجحت، بطريقة متواضعة. ولكني هنا اعتمدت كثيراً على الفلسفة الوجودية، وفينومينولوجيا ميرلو - بونتي، وعلى هايدغر كما ذكرت.

في بدايات كنت، كما هو واضح، أحاول تكوين سبيل جديد لنفسي، واعتقدت أن التشديد الرئيسي يقع على فيكو لأنه كان أول من أوضح ان البدايات لا تُكتَشف، بل تُصنَع وتُخلَق وتُصاغ. أقصد القول انني، وأنا في مطلع الثلاثينات من عمري، كنت قد أكملت الأشياء التقليدية، ووضعت كتاباً وبعض المقالات، والمطلوب الآن أن يكون لي اسم بطريقة ما. ولقد استغرق ذلك زمناً طويلاً. بدأ في عام ١٩٦٦، وانقطع بفعل الحرب، ثم أحسست أن الضرورة تقتضي الاهتمام بمنهج ما في خلق أي مشروع. اختيار المنهج كان شكلاً من أشكال البداية، لكن المركزي فيه بالطبع كان مشكلة القَصّ أو النص السردي. من أين يبدأ المرء ؟ إلى أين يذهب المرء ؟ القصّ السردي لا بصفته مسألة معطاة، بل كشكل من التحرّش، وكيف يُقحَم على احساس المرء بنفسه، الى ما هنالك.

ثم جاء بعد ذلك سؤال برمّته حول نقد مطابق لتلك الفكرة، وتكثّف الأمر منذ اهتمامي بالبنيوية و ميشيل فوكو، ومدى ملاءمتها. لقد اعتبرت ان الكتابين تجريبيان أسفرا عن نتائج غنيّة للغاية. وحدث انهما تضافرا تماماً مع حرب ١٩٦٧ وعودتي الى

العالم العربي. لقد ذهبت الى عمّان في عام ١٩٦٩، و[illegible] ١٩٧٠ خلال أحداث أيلول الأسود، ثم بدأت انخرط [illegible] الفلسطينية. وفي العام ذاته تزوجت من امرأة لبنانية، [illegible] وخلال سنتي ١٩٧٢-١٩٧٣ أنهيت **بدايات** في بيروت حيث [illegible] السنة الأكاديمية متفرغاً. وهناك بدأت أدرس اللغة العربية، إذ [illegible] يسبق لي أن قمت بذلك على نحوجدي في المدرسة، وكنت قد [illegible] انصرفت عن دراسة العربية منذ سن الخامسة عشرة. تلقيت دروساً يومية على يد أنيس فريحة، وقرأت معه العديد من النصوص الحديثة والكلاسيكية: طه حسين، توفيق الحكيم، نجيب محفوظ. ثم كنّا نعود الى التراث، لنقرأ الغزالي وابن خلدون، وكانا بين اكتشافاتي الفكرية الكبرى في تلك الفترة، فضلاً عن العديد من النصوص التاريخية والشعرية.

ذلك، كما اعتقد، قادني الى مسألة الاستشراق. ولقد خطرت لي الفكرة حين عدت الى هارفارد كأستاذ زائر في عام ١٩٧٤. تلك كانت فترة حرب ١٩٧٣، وبدأت أرى كيف يمكن ربط الأحداث المسرودة بالتمثيلات الشعبية، وكانت الأحداث المسرودة هي الشيء الرئيسي، وبعدها تأتي مشكلة التمثيل كمسألة تالية. وهكذا بدأت الاهتمام بما سيتحوّل فيما بعد الى كتاب **الاستشراق**.

قبل مناقشة الاستشراق **توجد نقطة ذات صلة به. في معظم الكتابات التي تدور حول الإسلام أو الشرق عموماً، ينصبّ التركيز على ما يمكن وصفه بمراكز العمران، وعلى المراجع والنصوص. أما المجتمع والحياة اليومية والتراث الشفهي والثقافة الشفهية فهي شبه غائبة. كيف تفسّر هذه الظاهرة؟**

في مطلع الثمانينات فقط اكتشفت مدرسة من المؤرّخين الهنود تدعى «دراسات التابع»، يرتكز عملها بأسره على المصادر غير المكتوبة. انها مدرسة في الدراسة التاريخية تقول بأن تاريخ الهند

حتى ذلك العهد هو التاريخ الذي كتبته النخبة القومية تحت تأثير البريطانيين. أما ما أثار اهتمامهم فهو تاريخ الهند كما يُرى من خلال صراع فقراء المدن وجماهير الأرياف التي لا تمتلك أية نصوص.

وحتى أوان ذلك الاكتشاف لم أكن قد أدركت وجود تواريخ أخرى، شعبية وغير مكتوبة، يمكن ابتكار منهج كامل خاص بها، مثلما يفعل المؤرخون الهنود. ولكنني لم أكتشف الجهد ذاته في العالم العربي. لست معنياً بالفولكلور والطقوس الشعبية، إذ انني ابن مدينة أساساً. ولكنني معني بوجود أدب آخر عابر لما هو مدوّن، وهو ما لم تركّز عليه كمجموعة أية مدرسة من مدارس المؤرخين العرب. ولابدّ من القيام بالعمل في إطار مجموعة.

لقد ظلت الهند مستعمرة بريطانية طيلة ٤٠٠ عام. وكان التعليم هناك خاضعاً للهيمنة البريطانية. ومع ذلك فان عدداً لا بأس به من المثقفين الهنود تمكنوا، اثر الاستقلال في عام ١٩٣٧، من استثمار ما تعلّموه على يد البريطانيين، وتفرعوا عنه لدراسة ماركس وغرامشي وبارت وسواهم، واستخدموا هذا المزيج الجديد من المقاربات لتكوين مقاربة أصيلة تماماً، وقاموا بتطبيقها على تاريخهم الخاص.

ويساورني الانطباع بأننا في العالم العربي نقوم بالنسخ المباشر. ماإن يقرأ الواحد كتاباً من تأليف فوكو أو غرامشي حتى يرغب في التحوّل الى «غرامشوي» أو «فوكوّي». لا توجد محاولة لتحويل تلك الأفكار الى شيء ذي صلة بالعالم العربي. نحن ما نزال تحت تأثير الغرب، من موقع اعتبرته على الدوام دونيّاً وتَتَلمُذياً. تأمّل العدد الكبير من الأفراد في شمال أفريقيا، في المستعمرات الفرنسية السابقة، ممن يكتبون وكأنهم تلامذة فوكو أو دريدا أو تودوروف.

انها نوع من فانتازيا التكرار التي أجدها مضحكة في معظم الحالات. والقسط الأعظم منها راجع في نظري، وهذا مجرد انطباع، الى فهم ناقص لحقيقة الغرب.

انهم يركزون على جانب واحد فقط. على سبيل المثال، يبدأ أحدهم بدراسة فرنسا دون أن يفقه شيئاً عن العالم الأنغلو - سكسوني. أنت لا تستطيع دراسة الغرب هكذا، واعتقد أنك لا تستطيع القيام بذلك دون معرفة الكثير عن الولايات المتحدة أساساً، لأنها صاحبة التأثير الأعظم ليس على العالم الغربي فحسب، بل على العالم الحاضر بأسره. لا توجد كليّة واحدة في أية جامعة عربية تتخصص في الدراسات الأمريكية. أمر مدهش! توجد جامعتان أمريكيتان كبيرتان، وربما أساسيتان، في العالم العربي: واحدة في لبنان والأخرى في القاهرة. ولكن لم يسبق لهاتين الجامعتين أن درّستا أمريكا. هذه ليست اشارة ضدهم بل ضدنا نحن، لأننا لم نطلب أن تضمّ جامعاتنا كلّيات تتخصص بالدراسات الأمريكية وتدرّس أمريكا على نحو جدّي وعلمي، بالإضافة الى تدريس ما تبقّى من عالم الغرب. لدينا واحد من اثنين: إمّا شعارات عريضة حول الغرب (استعمار، امبريالية ...)، أو مدارس صغيرة من المقلّدين (الهيغليين، الماركسيين، الدريدائيين ...) الذين لا يتقنون اللغة نفسها. على سبيل المثال، غرامشي مترجَم الى العربية عن الإنكليزية وليس الإيطالية، ولوكاش مترجم عن الفرنسية وليس الألمانية، وماركس عن الإنكليزية. هذه مسألة إشكالية للغاية.

ولهذا اعتقد أننا لم ننل قسطنا بعد من سيرورة التنوير والتحرر، بالمعنى الفكري. وأعتقد أن اللوم يقع على المثقفين، إذ ليس بوسعنا أن ننحي باللائمة على الإمبريالية أو الصهيونية.

في الاستشراق **حدثت نقلة راديكالية في اهتمامك الطاغي بالقوّة السياسية بوصفها خطاباً، وجادلت بأن الاستشراق كحركة ارتجاعية ايديولوجية ومنهجية هو أداة في انتاج الهوية الغربية فضلاً عن الهوية (المتَخيَّلة) الشرقية ، وفي تقوية الإرادة الغربية لفرض الهيمنة على الشرق. كيف بدأت تلك النقلة للمرّة الأولى ؟**

كما أسلفت، اعتقد أن الأمر بدأ مع حرب ١٩٧٣ بوصفها الحدث الأكثر راهنية، لأنني رأيت أن ما يجري على الأرض في الشرق الأوسط، بالإضافة الى ما اكتسبته عبر تجربتي الشخصية، لم يكن يتوافق أبداً مع ما يُكتب في وسائل الإعلام الأمريكية على سبيل المثال. ثم أخذت أتصوّر الفكرة القائلة بأن ما يراه المرء ويقرأه في الغرب كان جزءاً من نظام تمثيل لم تتمّ بعد دراسة تاريخه ونطاقه على نحو منهجي ومعمّق. وهكذا شرعت في القيام بذلك، وبدأت العمل في شتاء ١٩٧٤ أثناء قيامي بتصحيح مسودات كتاب **بدايات.** وكنت آنذاك في هارفارد.

ثم تطوّر المشروع بما يكفي خلال الأشهر التسعة اللاحقة. كنت منهمكاً للغاية، إذ ولدت طفلتي، وكان برنامجي التدريسي حافلاً. في الجزء الأخير من عام ١٩٧٤ وضعت مشروع الكتاب، وكنت أحاول اقناع الناشرين بقبوله، وأذكر أن الاهتمام كان محدوداً في بادىء الأمر. ولكن أفضل ما حدث لي آنذاك كان حصولي، في كانون الثاني (يناير) أو شباط (فبراير) من عام ١٩٧٥، على منحة تمكنني من قضاء سنة ١٩٧٥ ـ ١٩٧٦ بأسرها في كاليفورنيا، للعمل على الكتاب.

وهكذا ذهبنا الى كاليفورنيا، وقضيت ما أستطيع أن أعتبره أخصب أعوام حياتي من الناحية الفكرية. كنت متحرراً تماماً من واجبات التدريس (وكنت آنذاك في برنستون، «مركز دراسة علم

السلوك»). لم يكن لديّ هاتف، وتوفّر لي الكثير من العون في مجال السكرتاريا وخدمات البحث، فصرفت العام بأسره وأنا أقرأ فقط ... أي شيء له علاقة بهذا الهدف الذي اسمه «الشرق». وحين كنت في كاليفورنيا، مع زوجتي وطفليّ الصغيرين، اندلعت الحرب الأهلية في لبنان. ولقد أحسست أن ثمة سيرورة تاريخية تتنامى، هي التي أكتب عنها. وفي الشرق الأوسط ذاته كانت الحرب الأهلية العربية قد بدأت تدمّر العالم العربي كما عرفناه. والصفحة الأولى من الاستشراق تبدأ بصحفي فرنسي [تييري ديجاردان] ذهب الى بيروت وكتب آسفاً (عن قلب المدينة المدمّر) : «لقد بدا وكأنه انتمي ذات يوم الى شرق شاتوبريان ونيرفال».

وإذ مضيت قدُماً في العمل، توجّب عليّ أن أبتكر بداية، وقصداً، ومنهجاً لما أقوم بكتابته. وكنت أحاول التوصّل الى نتيجة تسمح بتحرير نظام التمثيل بأسره. ولا أدري إذا كنت قد نجحت أم لا، ولكن الفكرة دارت حول استبدال نظام الهيمنة وإساءة التمثيل الذي يحمل اسم الاستشراق، بفضاء يسمح لنا كشعب أن نكتب تاريخنا الخاص. لكن كتابة ذلك التاريخ لم تحدث في واقع الأمر.

هل يوجد تعريف عريض لـ «الغرب» ؟ وماذا عن مختلف التمايزات الثقافية والتاريخية أو الاقتصادية؟ أين تضع اليابان، على سبيل المثال، في ذلك التعريف؟

يوجد أكثر من «غرب» واحد، ولم يسبق لي أن آمنت بأن الغرب أحادي أو متماثل. أقصد القول انني اتفق معك حول وجود نوع من التجانس الأوروبي الثقافي الذي بوسعنا اكتشافه. ذلك يتضمن أمريكا أيضاً، خصوصاً حين نتابع الجدالات الراهنة حول التعدد الثقافي، حين يقول خصوم هذا التعدد بان أمريكا جزء من التراث الغربي، التراث اليهودي – المسيحي. الأهم في هذه النقاشات،

التي أحاول أن أكون دقيقاً بصددها، انها جميعاً انشاءات وشهادات تَنازع و تمثيلات. انها لا توجد بحد ذاتها.

في المقابل دعنا نتفحص «الاسلام». الاسلام هو موقع لتنازعٍ تأويلي يتاح بموجبه للناس أن يقولوا : «هذا هو الاسلام»، نظراً لعدم توفّر تعريف له. كان هذا بالضبط ما لفت انتباهي في نهاية الأمر: ديناميات المسألة برمتها. ذلك لأنك اذا اعتقدت أن التراثات ثابتة جوهرياً والهويّات متشكلة وستبقى على حالها، فإن التاريخ عندها سينعدم. وعندها لا يكون بوسعك أن تكتب التاريخ، أو تفكر بالتاريخ أو النظرية أو أي شيء آخر يتدخّل في التاريخ. ولسوف يصبح عندها مجرد سجلّ وقائعي لما جرى ويجري. ولكني أرى أن المؤرخ، أو المحلل أو أي صفة يمتلكها شخص مثلي (إذ لا أعرف من أنا بهذا الصدد)، هو جزء جوهري من هذا التنازع. بهذا المعنى يقوم المرء بالتمايزات التي ذكرتها : هنالك الغرب، والفكرة الثقافية عن الغرب، والجبروت الاقتصادي للغرب، وسوى ذلك. لكن هذه التمايزات لا تستنفذ كل ما يتواجد داخل النظام. ثمة على الدوام حالات مقاومة واستثناءات، والأمر يعتمد بالتالي على ما تحاول تسجيله، أو مناقشته، أو تحليله. اذا كان الأمر يتصل بالحديث عن النظام العام، كما يحدث غالباً في العالم العربي، فأنت في هذه الحالة عبد رقيق للغرب، لذلك الغرب بعينه، ببساطة. أما إذا قلت : «حسناً، الغرب شيء مؤقت. فلنحاول تفكيكه والعثور على طرق للتمييز بين شخصيته الأحادية الجامدة وشخصيته المتعددة، بين صفاته المؤكّدة وتلك النافية»، فهذه عندها مهمة جديرة بالانتباه. ولقد قمت بذلك على الدوام.

وهكذا فإن المرء يقوم من جهة بنقد المهيمِن، الرسمي، الجامد العقائدي؛ ومن جهة أخرى يقوم بإحياء، والتحوّل الى جزء من، المتعدد، المعارض، المنشق، و ـ قبل كل شيء ـ المؤقت من جوانب الغرب.

احدى الحجج الرئيسية ضد الاستشراق **دارت حول اهمالك للإسهام الألماني، المختلف بهذا القدر أو ذاك، في الدراسات الاستشراقية. منظور نقدي آخر أعرض جاء من ألبير حوراني و مكسيم رودنسون. كيف ترد على النقطتين؟**

لقد أوضحت بجلاء تامٍ أن ما أدرسه هو الاستشراق مأخوذاً ليس من وجهة نظر كلّ ما كُتب عن الشرق، بل فقط من وجهة نظر القوى التي كانت لها مصالح استعمارية في الشرق الأوسط : فرنسا، وبريطانيا، ثم الولايات المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية. بوسع الناس أن يقرأوا الاستشراق الألماني كما يحلو لهم. ولكن وجهة نظري أنا بالذات لم تنصبّ على إبستمولوجيا جميع الدراسات الشرقية، بل على تلك التي ارتبطت بمشروع إمبريالي تحديداً. وغباء أولئك الذين لا يكفّون عن تكرار هذا النقد غير الوارد، إذا كان لنا أن نعتبره نقداً، يجعلني اعتقد أن هدفهم ينحصر في تبيان ذكائهم، وانهم يعرفون بوجود بعض الكتب الألمانية حول الشرق. ولكني أرغب في سماع من يأتي بينهم ويخبرني عن النقطة التي تشكّل إسهاماً ألمانياً في موضوعي أنا، أكثر من القول بوجود بعض الألمان الذين كتبوا عن الشرق الأوسط.

وانني، بطبيعة الحال، أرحّب بأي نقد حقيقي و متماسك، ولكن أمثال حوراني ورودنسون، اللذين احترمهما على قدم المساواة، لم يفهما قطّ الحجة الجوهرية المتمثلة في الرابطة بين المعرفة والسلطة. كلاهما، بالطبع، يتحدث كمستشرق له مصلحة في الدفاع عما أنجز. أنا لا ألومهما، وأتفهم موقفهما. ولكنهما، ببساطة، يناقشان شيئاً لا صلة له بما كتبته. الأكاديميون الجامدون الذين كتبوا عن الشرق الأوسط، بما في ذلك لويس ماسينيون و سير [هاملتون] جيب اللذين احترمهما، وبما في ذلك العديدين ممن لا أحترمهم، لا يزالون الجزء الغالب المسيطر في

ميدان الاستشراق حتى الآن.

دعنا نأخذ المرحوم ألبير حوراني على سبيل المثال. ان رأيه في قضايا الشرق الأوسط ينهض على سياسة الأعيان، وعلى سياسة ناجمة عن نوع محدد من العلاقة المتبادلة بين النُخَب القومية والقوى الامبريالية. ولقد كان الرجل نفسه جزءاً، بمعنى ما، من ذلك التفاعل. وان له مصلحة في ذلك الخط الذي حدث أنه ليس خط تفكيري.

وهكذا أقبل النقد، ولكني أعتقد أنه ما يزال قائماً على سوء فهم، أو فهم ناقص، لما أقوله. وملاحظات رودنسون فاضحة، ولكن عجزه - وهو الستاليني السابق - عن فهم طبيعة الموقف النقدي لا يدهشني البتة. انه ليس ناقداً : لا يفهم النقد، وهو فيلولوجي كلاسيكي وجامع آثار غابرة.

في مقالتك الشهيرة «إعادة النظر في الاستشراق» تناقش سلسلة المشكلات الأكثر إثارة للأهمية والتحدي، وهي تلك المتعلقة بالنزعة التاريخانية الغربية في إرث أمثال فيكو و هيغل و ماركس. هل تعتقد ان جهودك أنت بالذات، وجهود اسماء مثل هايدن وايت، وريشارد أومان، وريشارد بوارييـر، وفريدريك جيمسون، وإقبال أحمد، وماساو ميوشي تستطيع كسر حلقة الهيمنة الناجمة عن النزعة التاريخانية الأوروبية؟ وهل تشكّل هذه الجهود بديلاً عن الاستشراق كمؤسسة؟

اعتقد ذلك، واتفق معك تماماً. ولكن المشكلة أن أحداً ممن ذكرتهم لا يهتم بالاستشراق كفكرة. هايدن وايت، على سبيل المثال، كتب حول ما فوق التاريخ وأشياء أخرى هامة في حقل نظري بالكامل. ما نحتاج إليه هو محاولة لأخذ الاجراءات النظرية التي

قدّمها هؤلاء الذين تذكرهم، ثم تطبيقها في موقع آخر غير النظرية والنتاج الأدبي الأوروبي. ماساو ميوشي، في كتابه **بعيداً عن المركز** حاول ذلك. هذه جهود نادرة.

ولكني اعتقد اننا بحاجة الى القيام بالمزيد في منطقتنا نحن، حيث بوسع هذا النوع من النقد أن يبدأ في الاشتغال ليس على المستوى الفكري فحسب، بل على المستوى السياسي أيضاً. فوق ذلك، إلى أي حدّ ترى أن أعمال هؤلاء معروفة في الجزء الذي نشغله من العالم ؟ ثمة قدر معيّن من الاقليمية، وسأعطيك مثالاً عليه. العديد من المثقفين العرب يأتون الى أمريكا لكي يدرسوا، ويكتبوا عن، الشرق الأوسط ... في أمريكا! انهم لا يبدون اهتماماً بما يجري حولهم من أشياء أخرى. صادق جلال العظم، الذي يفترض أنه «ناقد» كبير، قضى ثلاث سنوات في أمريكا، وجلّ ما فعله هو تدريس الشرق الأوسط الى صغار أمريكا. ذلك نوع من الاقليمية، النرجسية التي تدعو الى الأسى عند جزء من المثقفين العرب.

أنور عبد الملك حقّق، الى حدّ ما، درجة معقولة من الإحاطة بالموضوعات الغربية مع الحفاظ على بؤرة تركيز عربية. ولكنه توقف وعاد الى الاهتمام بشؤون الشرق الأوسط وحدها. لدينا مشكلة هنا، حيث نركّز دائرة الاهتمام على أنفسنا فقط. لماذا لا تكون لدينا إسهامات عربية معاصرة أكثر أهمية في دراسة فرنسا أو ألمانيا أو أمريكا؟ إذا نظرت الى واجهات المكتبات هنا في باريس، ستجد أن العرب أسرى حالة من الـ «غيتو»، لأنهم يكتبون عن العالم العربي بالفرنسية، ويُنظر أليهم كمخبرين محليين.

العديد من المثقفين العرب الشباب يأتون الى الولايات المتحدة من لبنان، على سبيل المثال، ليكتبوا أطروحة عن لبنان. وأسألهم :

«لماذا لا تكتبون عن أمريكا؟ لستم هنا لكي تكتبوا عن أنفسكم. تستطيعون الكتابة عن لبنان في لبنان. هنا يتوجب عليكم أن تكتبوا عن، وأن تشاركوا في، الجدالات الدائرة حول أمريكا في أمريكا».

لدينا اليوم حالة فاضحة، بل ومفجعة، هي أمثال إرنست غلنر من أنثروبولوجيين، وعلماء اجتماع وسياسة ممن يكتبون بشكل مكثّف عن العالم العربي دون إتقان، أو حتى معرفة، اللغة العربية. ألا توافق على أن هؤلاء أشدّ سوءاً من «جامعي الآثار الغابرة» في الاستشراق التقليدي؟

أنت على حق تماماً، خصوصاً في حالة الصحافيين. في صحيفة «نيو يورك تايمز» مثلاً توجد صحافية اسمها جوديث ميللر. منذ أكثر من عقدين وهي تكتب عن الاسلام والعالم العربي، وهي لا تفقه . كما اعترفت بنفسها . كلمة واحدة من الفصحى. ولكنها تعدّ «خبيرة» في شؤون الإسلام والعالم العربي والشرق الأوسط.

حالة غلنر مثال ساطع : أنثروبولوجي لا يعرف كلمة عربية واحدة، ولكنه يكتب عن العرب بسطوة وبدرجة فاضحة من التعميم، ويعتبر «سلطة» أنثروبولوجية في شؤون المغرب ... ولا أحد يتحدّاه! ذلك أمر شائع للغاية، وأنا أتفق معك. انهم أسوأ من جامعي الآثار من أبناء الجيل السابق. ذلك هو السبب في انني أكنّ الكثير من الاحترام لأشخاص مثل ماسينيون، الذي كان رجلاً واسع العلم. لقد أتقن ليس العربية وحدها، بل الفارسية ولغات شرقية أخرى، وعاش هناك، وكانت السيرورة بالنسبة إليه مسألة تعامل مع تراث حيّ.

سأعطيك مثالاً ثالثاً. لقد قضى ولدي آربع سنوات فى دراسة

اللغة العربية في برنستون، وفي سنتيه الأخيرتين حظي بأستاذ ممتاز كان ناقداً كبيراً ومثقفاً أصيلاً. وحين كان ولدي يحادثه بالعربية عن المعرّي أو المتنبي، كان الأستاذ يردّ بالانكليزية. اللغة العربية عنده كانت أشبه باللاتينية أو السنسكريتية، لغة ميتة، لغة الماضي. وغياب الناطقين الأصليين بالعربية، مثل الغياب الفكري العربي، بالغ الأثر في هذه المسألة. انه أمر متناقض.

هاجم إرنست غلنر كتابك الثقافة والامبريالية، **١٩٩٣، ومراجعته المنشورة في ملحق التايمز الأدبي استهدفت ما أسماه «غول الاستشراق»، وحفلت بأخطاء الوقائع وإساءة التمثيل. كيف تعلّق على موقفه ؟**

لا أعتقد أن ما كتبه كان نقداً للكتاب. لقد كان هجوماً على ما أمثّله أنا، في نظره هو. لقد كنت أمثّل شخصاً لا يبدي أي اهتمام بعمله الذي أجده سطحياً، مفتعلاً ، فارغاً، ومعقداً دونما حاجة. ولقد حاول إدخال نفسه في الصورة بوصفه الرجل الممثل لليمين، عن طريق مهاجمتي شخصياً. واضح انه لم يقرأ الكتاب، لأنني في الأجزاء المخصصة للجزائر أثير نقاشاً مطوّلاً واعتمد على مصادر عديدة عربية وفرنسية. انه لا يذكرها نهائياًو ليس لديه ما يقوله عن ألبير كامو. محاولته انحصرت في حشر نظريته هو حول سلسلة كتّاب فرنسيين لأنه عاجز عن القراءة باللغة العربية. ولقد أراد البرهنة على أن وجهة نظري حول الامبريالية كانت في جوهرها مسألة «موضة» رائجة، ونظرة عالمثالثية الى الموضوع، وهذا ليس صحيحاً البتة، لأن كتابي يقوم بنقد ذلك كله.

لذلك أعتقد أن المسألة كانت استعراضاً من جانب غلنر للمزاج والحسد التافه. لقد أطلق عليّ سهامه وحاول التقليل من قيمة الكتاب لكي يشدد على حضوره الفارغ. والذين كتبوا في الرد عليه،

بدءاً من إقبال أحمد وانتهاء بي، برهنوا انه رجل سخيف لا يحمل أية وجهة نظر جديرة بالمناقشة في سياق موضوعي أنا. وسأروي لك شيئاً لم يظهره السجال على صفحات ملحق التايمز الادبي، وهو انه بعث لي بعد ذلك برسالة شخصية يقول فيها اننا، هو وأنا، سنتواجد في مؤتمر اليونسكو عن السلام بين العرب واليهود في غرناطة (والذي حضره عرفات وبيريز وتغيبت عنه)، وانه يتمنى ان نكون وديين، وأن لا نذهب بعيداً في خلافاتنا، وأن نلتقي في أجواء من الروح الاحتفالية. ولقد رددت عليه ما معناه: «رسالتك قطعة جبانة رعديد ة. لتكن على ثقة انني. حيثما التقيت بك. سأواصل خلافاتي معك بأقصى ما أملك من علانية وشدّة».

انني لا أحترمه، واعتقد انه استعماري جديد يحاول تأكيد تفوّق الأوروبي على ابن البلد. ولقد أزعجني أن الصحف العربية، وبينها «الحياة»، كتبت عن كتابي وذكرت غلنر وملحق التايمز الادبي دونما اشارة الى حقيقة أن هذه المطبوعة جزء من امبراطورية روبرت مردوك الصحفية، وانها في هيئة تحريرها الراهنة ذات اتجاه يميني وناطقة باسم الاتجاه المحافظ ـ الجديد، وتستخدم ايديولوجياً للهجوم على امثالي. لقد خيّل للبعض ان السجال يدور بين باحثين، وهذا ليس صحيحاً على الاطلاق. لقد كان هجوماً من قبل مؤسسة يمينية على شخوص اليسار من أمثالي. والأمر لا يتصل بخصائص عملي أو بمحتواه.

في الكتاب ذاته قمت بقراءة الرواية الفرنسية (أندريه جيد، ألبير كامو، أندريه مالرو) على خلفية الاستعمار الفونسي لشمال افريقيا من جهة، وشعر المقاومة عند الأمير عبد القادر من جهة ثانية. أتعتقد أن هذه القراءة الطباقية هي نوع من البديل عن القراءة الاستشراقية ؟

بالتأكيد. لقد كانت فكرتي أن أكتب عن النص الفرنسي أو

الاوروبي لا كموضوع يستمد امتيازه من أصل إبستمولوجي أو جغرافي، بل الكتابة عنه كواحد من جملة نصوص متنازعة ضمن مواجهة أعرض، حيث يُنظَر الى ابن البلد والغريب كنموذجين متساويين يردّ واحدهما على الآخر. وأنا هنا لا أبدي تفضيلاً للغريب أو لإبن البلد، بل أحاول القول إننا لا نستطيع فهم الامبريالية دون النظر الى جهود هذين النمطين في علاقتهما ببعضهما البعض، ودون فهم انعدام التكافؤ النسبي في مقدار القوّة بينهما (وهي حالة انعدام التكافؤ التي صحّحتها حرب التحرير واستقلال الجزائر في عام ١٩٦٢).

واعتقد ان هذا بالضبط ما تفتقر اليه، بجلاء صارخ، الدراسات الادبية الاقليمية. التركيز يجري على أمريكا أو فرنسا أو انكلترا دون انتباه الى حضور الآخر المغيّب بسبب الغياب أو الالغاء أو الاغفال المتعمّد. والطريقة التي تعنيني، وهي ما أسمّيه بالقراءة الطباقية، تحاول تحقيق قدر من إبراز ذلك التغييب.

خلال ندوة مجلة «سلمغندي» حول المثقف والسلطة، ١٩٨٦، اختلفت مع كونور كروز أوبرين حول المحتوى الاستعماري في رواية كونراد قلب الظلام. ولكنه نفسه كان سبّاقاً الى القيام بتعرية بارعة وقاسية للروابط بين روايات ألبير كامو والاستعمار الفرنسي. أوبرين، أيضاً، هو الرجل الذي ساند سياسات اسرائيل فى الاحتلال والغزو. كيف ترى هذا الطراز المتناقض من المثقفين الحديثين؟

كروز أوبرين يثير اهتمامي، والسبب على وجه الدقة هو ان صلاته السياسية صريحة واضحة. بمعنى آخر، حين كتب عن كامو في عام ١٩٦٩ كان ينطلق من موقف معاد للامبريالية وكمواطن إرلندي. وحين ازداد انغماساً في تأييد السياسات الاسرائيلية بعد

غزو ١٩٨٢ كان انتماؤه قد تبدّل.

ولهذا وجدت أن الجدال الذي تشير اليه كان مفيداً له، ومفيداً لي، لأنه مكّننا من تأطير جداول اهتماماتنا وانتساباتنا السياسية، بطريقة يصعب القيام بها مع معظم المثقفين الذين يزعمون تحررهم من أي انتماء سياسي، وانهم محايدون وموضوعيون. وفي الوقت الذي اختلف فيه تماماً مع أوبرين، فإنني أشعر بالأسى لانحداره من رجل وضع ذلك الكتاب عن كامو، وانخرط في التزام مثير في كاتانغا والكونغو، الى رجل مدافع بلا هوادة عن اليمين المحافظ الجديد، أو اليمين الأصولي أساساً.

ورغم ذلك فانني اصفق لاستعداد الرجل لقول الحقيقة عن دواخل نفسه. انه لا يخفي موقفه، في حين يدّعي معظم المثقفين انهم خبراء فقط وليست لديهم أية انتماءات. وهذه كذبة.

أنت تمتدح كثيراً عمل ماركسيين من أمثال لوكاش وغرامشي وأدورنو ورايموند وليامز. وذات مرّة قلت : «لقد تأثرت بالماركسيين أكثر مما تأثرت بالماركسية أو أية نزعة مكرّسة». كيف ترى الماركسية اليوم ؟

الفقرة التي تقتبسها صدرت عنّي في طور كان يضفي بعض المعنى على اليسار الماركسي الذي أقمت معه صلات طويلة، كشخص متأثر لا كعضو منتسب لأي حزب. منذئذ، في أمريكا أساساً، وفي أمكنة أخرى من العالم العربي، اختفى اليسار الماركسي. وانني اليوم أجد نفسي في وضع غريب أحاول فيه إعادة طرح مسألة الماركسية، كشيء يمكن إحياؤه على نحو انتقائي بهدف ادخاله في الخطاب المعاصر، سواء في العالم العربي أم في العالم الثالث عموماً، فضلاً عن الولايات المتحدة بطبيعة الحال.

هنا أشعر أن الماركسيين، من النوع الذي اقترنت به، قد تخلّوا عن الماركسية هم أنفسهم، فباتوا مابعد - ماركسيين ومحافظين جدداً واستهلاكيين أو تحريفيين، الى آخره. وهكذا فإن المسألة عندي هي نفخ الحياة في خطاب معارض هام، يقع على عاتقه اليوم واجب العثور على بدائل للايديولوجيا الماركسية، وللوضعية الجديدة كما يمثلها أشخاص من أمثال ريشارد رورتي، وللنظرة القَدَرية التأملية للعالم، والتي تكتسح العديد من المثقفين هذه الأيام.

ثمة حاجة ماسة لإحياء الماركسية كمسألة سياسية وأكاديمية ذات صلاحية في الأزمة الراهنة التي تعصف بالتربية والبيئة والقومية والدين وسواها من المسائل. هذا تحدّ رئيسي كما اعتقد، وهو عندي سؤال مفتوح حول ما إذا كان من الممكن القيام به أم لا. وأجد نفسي معنياً بالسؤال على نحو جدّي، ومشدوداً للغاية الى النموذج الذي أرساه أشخاص مثل غرامشي ووليامز. السؤال أيضاً : أما يزال هؤلاء صالحين اليوم ؟ وجوابي الحدسي هو : أكثر من ذي قبل.

كنت رائداً في عملية مدهشة من قراءة، وإعادة قراءة، وإعادة مَوْقَعَة فرانز فانون، خصوصاً في نظريات الأدب والنقد مابعد الكولونيالي. كيف ترى صلاحية فانون في عصرنا ؟

حسناً، أشعر ان القراءة الكبرى لعمل فانون لم تتم بعد. توجد أنماط مختلفة من تأويل فانون يجيب كل منها على اهتمامات مختلفة، ضيّقة الأفق بعض الشيء : القراءة النسوية، العالمثالثية، الماركسية، التفكيكية. لقد بدأت مقالة حول هذا الموضوع تحت عنوان «إعادة النظر في النظرية المترحّلة»، أنظر فيها الى عمل فانون **المعذبون في الأرض** من منظور لوكاشي.

ولكني اعتقد أن قراءة فانون كمفكّر متجانس لم تجر بعد. هومي بابا قام بدراسة ملفتة لكتاب **بشرة سوداء، أقنعة بيضاء**، وهو كتاب جيد للغاية، ولكنه أيضاً سوسيولوجي وسيَري. انني اتحدث عن فانون المفكر، الرجل ذي المواهب المتعددة والرؤى الرفيعة التي تبدأ من ميدان التحليل النفسي لكي تعبر الى الوجودي والماركسي والكولونيالي، وهذا ما يتوجب القيام به. أما صلاحيته لعصرنا فهي مدهشة، وأرى أهمية خاصة في طرح ومناقشة السؤال التالي : أيمكن لهذه القراءة أن تتيح لنا اشتقاق نظرية حول التحرّر، أم لا ؟

كيف تعيد اليوم صياغة، أو إعادة صياغة عبارتك الشهيرة : «اعتقد انني شعبان في واحد. أشعر أحياناً ان لا مقام لي في أية ثقافة» ؟ ماذا يعني المنفى بالنسبة إليك ؟

الحق انني لم أعد أشعر انني شعبان منفصلان في واحد، بل أربعة أو خمسة ربما! كان الجواب هو حالة التعدد في الاهتمامات و دونما نظر الى محاولة مصالحة بعضها مع البعض الآخر. لقد توقفت عن محاولة القيام بذلك، وانني اكتفي بالافتراض القائل انني، وأي شخص آخر، هوية متناقضة وتعددية. أنا في الواقع لا أفكر كثيراً بنفسي كمقدار كمّي ثابت، بسبب مرضي جزئياً. ودون أن أتوقف حول سؤال من أنا، أشعر بعديد من الأشياء التي أرغب في القيام بها، والعديد من الأشياء الأخرى التي لا أرغب في القيام بها. وهكذا حدّدت خياراتي، وتلك التي أستطيع القيام بها أتابعها وأنا أدرك انني أكثر من شخص واحد، أو انني على الأقل لست هوية أحادية وثابتة ومتجانسة.

وبالنسبة إليّ شرط النفي يعني الحرية في اقتفاء هذه الخيارات

دون أن أعبأ بالمكان. لقد زرت فلسطين مرتين، في عام ١٩٩٢ و١٩٩٣، ويوجد الآن حكم ذاتي ضئيل لكنه لا يعنيني ولست راغباً في العودة الى وطني كلاجىء. لعلّي أفضّل القيام بزيارات بين حين وآخر، ولكني أيضاً راغب في زيارة أمكنة مختلفة مثل الهند وأجزاء أخرى من الشرق، وأمريكا اللاتينية، واستراليا...

لهذا تجاوزت اهتماماتي العالم العربي، وأشعر ان الأمر حرّرني أيضاً. ومع ذلك فإنني مخلوقُ الدرب الذي سرت عليه، مخلوقٌ تاريخي، واللغات والثقافات التي اشتققت نفسي منها. ولكنها لم تعد بالنسبة اليّ العلّة الرئيسية لوجودي. انها جزء من هذه الصورة الشاسعة التي أسمّيها المنفى، الذي بات عندي حقلاً كريماً، بعض الشيء، في منح الفرصة. (❖)

(❖) مقاطع من مقابلة أجراها محرِّر الكتاب مع إدوارد سعيد في باريس، تموّز (يوليو) ١٩٩٤، ونُشرت كاملة بالإنكليزية في مجلة Jussour (واشنطن)، وبالعربية في مجلة «الكاتبة» وصحيفة «القدس العربي» (لندن)، في مطلع عام ١٩٩٥.

تعريف

إدوارد سعيد: المفكر والناقد والمنظّر الفلسطيني المعروف. وُلد في القدس في الأول من تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٣٥، ودرس فيها ثم في القاهرة. غادر عام ١٩٥٧ إلى الولايات المتحدة، حيث درس في ماساشوستس وبرنستون وهارفارد، ومن هذه الجامعة الأخيرة نال شهادة الدكتوراة في الأدب المقارن. درّس وحاضر في جامعات عديدة، وهو اليوم أستاذ الأدب المقارن في جامعة كولومبيا، نيويورك.

أصدر الأعمال التالية: **جوزيف كونراد ورواية السيرة الذاتية** (١٩٦٦)؛ **بدايات: القصد والمنهج** (١٩٧٥)؛ **الاستشراق** (١٩٧٨)؛ **مسألة فلسطين** (١٩٧٩)؛ **الأدب والمجتمع** (تحرير، ١٩٨٠)؛ **تغطية** الاسلام (١٩٨١)؛ **العالم، النص، الناقد** (١٩٨٣)؛ **بعد السماء الأخيرة: حيوات فلسطينية** (مع صور فوتوغرافية من جان موهر، ١٩٨٦)؛ **لوم الضحية** (تحرير مع كريستوفر هتشنز، ١٩٨٨)؛ **متتاليات موسيقية** (١٩٩١)؛ **الثقافة والامبريالية** (١٩٩٣)؛ **سياسة التجريد** (١٩٩٤)؛ **تمثيلات المثقف** (١٩٩٤)؛ **غزة - أريحا سلام أمريكي (بالعربية، ١٩٩٥)، السلام والسخط** (١٩٩٥)، الدراسة التاريخية للأدب ورسالة المثقف (يصدر قريباً)، فضلاً عن مئات الدراسات والمقالات والمحاضرات والمداخلات التي لم تُجمع في كتب.

صبحي حديدي: ناقد وباحث سوري، ولد في القامشلي (سورية) عام ١٩٥١، نقل إلى اللغة العربية الأعمال التالية: **الفكر السياسي الاسلامي** (مونتغمري واط، بيروت ١٩٧٩)؛ **طيران فوق عش الوقواق** (كين كيسي، بيروت ١٩٨١)؛ **ضجيج الجبل** (يا سوناري كاواباتا، بيروت ١٩٨٢)؛ **منعطف المخيلة البشرية: بحث في الأساطير** (صموئيل هنري هوك، اللاذقية ١٩٨٣)؛ **الرواية والأسطورة** (ميشيل زيرافا، اللاذقية ١٩٨٤)؛ **الأسطورة والمعنى** (كلود ليفي - شتراوس، اللاذقية ١٩٨٥)؛ حرب العالمين الأولى: **عاصفة الصحراء، عاصفة الحداثة** (مجموعة مؤلفين، ليماسول ١٩٩١). نشر العديد من الدراسات النقدية والأبحاث في دوريات عربية وأجنبية، وهو اليوم يقيم ويعمل في باريس.

المحتويات